E

DER LOGOS.

Geschichte seiner Entwickelung

in der

griechischen Philosophie und der christlichen Litteratur.

II.

Geschichte der Logosidee

in der christlichen Litteratur

von

Anathon Aall,

Dr. philos.



Leipzig,

O. R. Reisland.

1899.

Geschichte

der

LOGOSIDEE

in der

christlichen Litteratur

von

Anathon Aall.

Mit Unterstützung der Stiftung
Fritjof Nansens zur Förderung der Wissenschaften
veröffentlicht.

Τί οὕτως ἐν βίῳ καλὸν ὡς ἀλήθεια;
Philo: De spec. leg. II. 346.



Leipzig,
O. R. Reisland.
1899.

Olava Aall

in piam memoriam.

Vorwort.

Der so gedankenreichen Logosidee sollte geschichtlich auch aufserhalb der griechischen Philosophie eine bedeutsame Rolle zufallen. Kaum ist das Christentum in die Welt getreten, und der Logosbegriff erscheint mit ihm verbunden. Wie im einzelnen sich hierbei die Vorstellung gestaltet und zugleich der Verlauf, den diese Idee in der Geschichte der christlichen Lehranschauungen hatte, soll hier dargestellt werden. Es ist, abgesehen von den grundlegenden Studien Heinzes über die griechische Logoslehre [1]), dies das erste Mal, dafs eine Untersuchung über die fortlaufende Geschichte der Logosidee unternommen wird, und namentlich ist die christliche Phase dieser Ideengeschichte zuvor nicht im Zusammenhang behandelt worden. Einzeluntersuchungen haben viel Lehrreiches zu Tage gefördert, aber im grofsen und ganzen war ich in Beziehung auf Stoffsammlung und Darstellungsmethode auf dasjenige angewiesen, was die Quellen darbieten, und wozu das Thema anleitet.

Die vorliegende Arbeit stellt sich als zweiter Teil eines Gesamtwerkes dar, und was in diesem Bande entwickelt wird, schliefst sich eng an das an, was der erste Teil der Untersuchung erbracht hat. Ich wiederhole hier in kurzen Zügen die Momente, die das Wesentliche von demjenigen enthalten, was meine Studien über die Logosidee in der griechischen Philosophie ergeben haben.

---

[1]) Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie. Oldenburg 1872.

Heraklit hat den Begriff schon in dessen prägnantem philosophischen Sinn aufgestellt. Aber der Logos hat bei ihm in Bezug auf Einzelausführungen einen sehr begrenzten Umfang, so wie es bei dem natürlich war, der diesen Ausdruck für die ethisch-ästhetische Gesetzmäfsigkeit der Welt und des Lebens zuerst geprägt hat. Der Logos ist nicht synonym mit den anderen Hauptbegriffen des Physikers und ist namentlich nicht mit dem Feuer zu identifizieren. Der Hylonoismus (sit venia verbo!), der dieser später von der Stoa dem Heraklit zugeschriebenen Identifizierung zu Grunde liegt, ist ein Dogma der atomistischen Schule und namentlich bei den Stoikern anzutreffen. Nach Heraklit ist die Bedeutung der von Anaxagoras aufgebrachten Nusphilosophie zu betonen; darauf folgt mit der platonischen Ideenlehre ein sehr wichtiges ideengeschichtliches Moment. Im allgemeinen mufs die teleologische Betrachtung und dazu als ein neues Element die intellektuell geprägte Ethik der nachsokratischen Philosophie beachtet werden. Die technische Ausarbeitung unserer Idee ist der Stoa zugefallen. Die vornehmste Kategorie dieser Schule war ursprünglich intellektueller Beschaffenheit, obwohl allmählich die Ethik ihr Hauptmotiv wurde. Ihre Ethik ist wiederum ihrer Physik entsprungen. Diese ist ihrem Grundzuge nach als dynamischer Monismus zu bezeichnen. Auch bei den Stoikern ist indessen der Logosbegriff niemals körperlich aufgefafst, sondern eben durch den Logos erscheint ihr materialistischer Monismus durchbrochen. Nach der Vorarbeit der Neupythagoreer und mit Voraussetzungen in der jüdisch-alexandrinischen Theologie hat Philo — der übrigens im ersten Teil als religiöser Logolog nicht völlig zu seinem Recht gekommen ist — der Logosidee die religionsphilosophische Fassung gegeben, in der sie für die christliche Bearbeitung geeignet erschien. Eine Episode in der ideengeschichtlichen Entwickelung bildet schliefslich die Logoslehre der Neuplatoniker. Sie weisen geschichtlich direkt auf das Logosthema innerhalb des Christentums hin[1]).

---

[1]) Dies deutet in kurzen Zügen dasjenige an, was in Teil I dieses Werkes entwickelt wurde. Eine sorgfältige Zusammenstellung der

In dem Komplex von Umständen, die aus der ersten Anhängerschaft Jesu eine weltumfassende Religions- und Lehrerscheinung gemacht haben, können deutlich drei Hauptfaktoren unterschieden werden: 1) die mit Paulus eröffnete praktische und theoretische Einführung des Evangeliums in die Heidenwelt, 2) die Kanonisierung der zum Neuen Testament gesammelten Schriften, 3) die Aneignung der Logoslehre und der mit ihr verbundenen philosophischen Methode von seiten der Christen. Sehen wir uns den letzteren Punkt etwas näher an.

Das Christentum bedeutete mit der Zeit etwas anderes, als was Jesus gepredigt hatte. Der Religionsstifter selbst wurde als der Logos ein anderer. Es wäre voreilig, zu sagen, dafs die Thatsache, wie aus der lebendigen Persönlichkeit Jesu ein abstrakter Begriff, aus einer konkret gegebenen geschichtlichen Gestalt die oft bis zu einem Phantom idealisierte Gotteshypostase wurde, einfach aus der Aufnahme der Logoslehre zu erklären sei; denn auch andere Faktoren haben hier mitgewirkt: jüdische Ideale, zumal die spiritualisierte Messiasvorstellung. Aber drei Wahrheiten leuchten

---

Punkte, die ich besonders hervorgehoben habe, oder wo die Auffassung von der der Vorgänger, besonders von der Heinzes, abweicht, findet sich bei Zöckler im Theol. Litteraturblatt 1898 No. 30. Auf Anlafs von Bemerkungen anderer Recensenten, besonders Wendlands in der Theol. Litteraturzeitung 1897 No. 15, berichtige ich ein paar Fehler, die in diesem ersten Teil von „Der Logos“ eingelaufen sind. S. 187 habe ich ein Excerpt, das ich aus Bernays, Gesammelte Abhandlungen, gemacht hatte, unrichtig gelesen und falsch benutzt. S. 190 ist fälschlich die von Mai für philonisch gehaltene Schrift als philonisch citiert.

Über meine kritischen Aufstellungen in dem ersten Teil sind die Urteile sehr verschieden gefallen. (Vgl. die schwankende Haltung J. Réville's in der Revue de l'Histoire des Religions. Bestimmte Anerkennung meiner Aufstellungen seitens des Recensenten in Mind Juli 1897; gegen dieselben Wendland.) Ich bemerke noch, dafs die Abfassung der dem Aristobul zugeschriebenen Schrift in dem hier vorliegenden Teil anders aufgefafst ist als in Teil I (vgl. die Notiz Wendlands, die übrigens mit meiner eigenen nachherigen Beobachtung zusammenfiel). Schliefslich will ich die Bemerkung nicht zurückhalten, dafs mir nach erneuter Erwägung der Argumente die Autorschaft Philos von der Schrift de vita contemplativa wahrscheinlich ist, was leider bei der Ausarbeitung dieses Werkes nicht anerkannt wurde.

ein: 1) Der Logos hat bei dem angedeuteten begrifflichen Wandlungsprozefs eine aufserordentlich bedeutsame Rolle gespielt, ja dieser Begriff, der Logosbegriff, ist dabei der Hauptfaktor gewesen. 2) Der solcherweise wirksame Logos ist wesentlich ein griechisch-hellenistisches Begriffsplasma, und ihm kommt die Hauptschuld oder das Hauptverdienst zu, geistige Elemente aus dem Hellenentum in die Religion der jüdischen Evangelienverkündiger übergeführt zu haben; denn 3) der Logosbegriff, von dem es heifst: „im Anfang war der Logos“, hat, geschichtlich geurteilt, nichts mit der Persönlichkeit gemein, die im Jahre 753 u. c. in Palästina geboren wurde.

Selbst die jüdische Christusvorstellung hat ursprünglich einen ganz anderen begrifflichen Typus als die Logosidee. Der Messias des Judenvolkes war ebensowenig geeignet, die Fragen zu beantworten, die das Denken an den Logos stellte, als Jesus es war, Pilatus, dem römischen Staatsbeamten, Rede zu stehen. Daher das tastende Verfahren in der ersten Behandlung des Begriffs auf dem christlichen Religionsgebiet. Die Logosreligion charakterisiert sich besonders durch folgende zwei theologische Lehrstücke. Sie lehrte:

1) eine abstrakt vorzustellende oberste Gottheit;

2) eine Reproduktion des göttlichen Urwesens in einem Logos-Christus, vermittelst dessen folgende Themata beleuchtet wurden: die Weltentstehung, die Weltregierung, die Sittlichkeit und das höchste Gut.

Die neue Art des religiösen Wesens, die unter der Wirkung der obenbestimmten Theologie emportrieb, hatte für die Entfaltung des Christentums weittragende Folgen. Die Religion wurde vor allem intellektualisiert. Die reine, auf das Begriffliche — und Unbegreifbare — gehende Reflexion erwürgte die alte Predigt. In die ganze geistige Beschäftigung der religiös gestimmten Gemüter kam ein Stoff, der mit dem auf jüdischem Boden entsprungenen theologischen Hauptstamm keinen Vergleichungspunkt hatte. Das griechische Logosthema unterscheidet sich von den Themen genuin jüdischer Erörterungen ebenso radikal wie eine dialektische Ausführung Platos von der Botschaft des Engels Gabriel an

die Jungfrau Maria. Dem urchristlichen Gefühl, wie sich dasselbe im Anschlufs an das heimatliche jüdische Vorstellungsleben entwickelte, lag zunächst jede ontologische Frage fern. Das ganze Gebiet war von den soteriologischen und anthropologischen Fragen in Beschlag genommen. Dann aber wurde, infolge des Kontakts mit der hellenistischen Welt, auch über Probleme des Seins und des Geschehens reflektiert, wobei zu bemerken ist, dafs das Sein theocentrisch und das Werden religiös beurteilt wurde. Die in dieser Beziehung auftretenden Probleme suchte das christliche Denken in Verbindung mit seinem immer idealer gewordenen Christusbegriff zu lösen. Und so ergab sich aus der Fühlung mit der hellenistischen Bildung die ideengeschichtlich so bedeutsame Synthese Christus-Logos.

Über den Wert dieser Synthese kann verschieden geurteilt werden. Betrachtet man die Sache unter einem religiösen Gesichtspunkt, so ist eine Einbufse an unmittelbarer Wirkung der praktischen Ideale ohne Zweifel in Verbindung mit der Logostheologie gegeben. Aber dieser Gesichtspunkt ist meines Erachtens zu exklusiv, um unserer ideengeschichtlichen Erscheinung, im ganzen betrachtet, gerecht zu werden. Die religiös betonte Transcendenz der jüdischen Theologie und der einseitige Moralismus resp. Anthropologismus des Urchristentums wird im Logos durch ein Element bereichert, welches den religiösen Horizont erweitert und somit den religiösen Standpunkt geeigneter macht, als Basis für eine Weltauffassung zu dienen. Auf aufserchristlichem Boden gewahren wir den Prozefs, dafs die Naturideale sich vergeistigen und die Vorstellungen von halbgöttlichen Wesen sich in die Logosidee auflösen. Auf dem Boden der jüdisch-christlichen Religiösität finden die Naturideale erst mit dieser theosophischen Idee Aufnahme in der Weltbetrachtung. Früher gab es nur eine einzige Grundkraft, die transcendente Gottheit. Die Phantasie mufste dazu treiben, sich weitere Ideale zu schaffen.

Das sind aber Erwägungen, die sich erst aus einer auf das Allgemeinere gehenden Reflexion ergeben. Aus leicht erkennbaren Gründen spitzt sich aber die Frage über den Wert oder Unwert der Logosvorstellung dahin zu: Welche

Wirkung hat diese Logosidee gehabt für das geschichtliche Verständnis von Jesus Christus? Der Leser wird für die Beantwortung dieser Frage weniger finden, als er vielleicht erwartet hätte. Namentlich mag manchen die Kürze des letzten Kapitels befremden, wo die christologischen und trinitarischen Gegensätze auf gröfsere Ausführlichkeit Anspruch erheben könnten. Dafs thatsächlich in dem hiermit angedeuteten dogmengeschichtlichen Zeitabschnitt mehrere Punkte zu untersuchen wären, ist mir selbst klar. Aber auf die Einzelheiten der Unterschiede einzugehen, würde zu weit von dem Gang der Darstellung abgelenkt haben. Es mag hier daran erinnert werden, dafs das geschichtliche Verständnis von Jesus (genauer: die Erkenntnis davon, wie Jesus geschichtlich aufgefafst worden ist) nicht richtig das kritische Ziel ausdrückt, das der vorliegenden Untersuchung gesteckt ist.

Der Begriff Logos ist selbst eine geschichtliche Gröfse, die verstanden werden will. Thatsächlich hat ja hier in wunderbarer Weise eine griechische Idee auf einem neuen Boden ein neues Dasein angenommen. Die Idee ist modifiziert; aber immer wird für das positive Bild derjenige Mafsstab mit dabei sein: Wie viel oder wie wenig ist an dem alten Begriff von seinen technischen Formen, von seiner primitiven Art, von seinem Geist in den einzelnen Fällen vorhanden, in denen er wiederholt wird? Das aber schreibt eine besondere Forschungsmethode vor, und in Übereinstimmung mit dieser Einsicht hat sich meine Vorstellung darüber weiter gestaltet, welche Aufgabe hier der Wissenschaft vorgelegt wird. Die Geschichte Jesu hat in neuerer Zeit berufene Darsteller gefunden. Um aber die Arbeit, auf die es hier ankommt, vollständig zu thun, mufs man die Geschichte der Ideen und Vorstellungen untersuchen, die nun einmal mit dem Namen Christi verknüpft wurden. Die Ideengeschichte, deren Aufgabe ich hiermit andeute, hat mehrere Gegenstände, die einer monographischen Behandlung entgegenharren. Die Logosidee, die in der vorliegenden Arbeit vorgenommen wurde, war ein solcher. Ein zweiter ist die Erlösungsvorstellung. Als ein drittes Thema der religiösen Ideengeschichte nenne ich das Dogma von der Vergeltung.

Bei der Ausarbeitung lag mir viel daran, mir die einschlägige Litteratur nutzbar zu machen[1]. Für die Darstellung in diesem wie besonders in dem ersten Teil meiner Arbeit habe ich das monumentale Werk E. Zellers ausgiebig benutzt. Ein zweites Hauptwerk ist die Dogmengeschichte Harnacks; dazu dessen Geschichte der urchristlichen Litteratur. Ohne die Werke dieser Gelehrten wäre eine Arbeit wie die vorliegende aufserordentlich schwierig auszuführen. Gern erinnere ich mich der anregenden Unterredung, die ich mit Zeller und Harnack über mein Thema gehabt habe. Eine besondere persönliche Anregung soll hier noch erwähnt werden. Unter der langen Reihe von Logoslehrern kommt vor allen anderen einem eine bedeutsame Stellung zu, dem Philo von Alexandrien. Philo ist selbst der Logos gewesen, der es unternommen hat, jüdischen Glauben in griechische Wahrheitserkenntnis zu übertragen, und er hat dabei ein religionsgeschichtliches Litteraturgenre entwickelt, für das seine eigenen Schriften das grofse Paradigma blieben. Meinen Blick zuerst darauf gerichtet hat ein französischer Gelehrter durch manche Unterredungen und Vorlesungen an der Pariser Universität. Ich bitte M. Jean Réville, in diesen Worten meine Erkenntlichkeit für die wissenschaftlichen Impulse entgegenzunehmen, die ich von ihm bekommen habe. Den Geist philonischer Schriftstellerei hat dieser Forscher, wie ich aus dem Lesen seiner philonisch-johanneischen Studien bestätigt gefunden habe, mit sicherem Blick entdeckt.

Für den Dienst, den mir Dr. Schmilinsky in Halle a./S. geleistet hat, indem er den Text[2] durchgesehen und Korrekturen gelesen hat, drücke ich ihm meinen besten Dank aus.

Christiania im Juli 1898.

Der Verfasser.

---

[1] Bedauern mufs ich, dafs die Arbeit Baldenspergers, der Prolog des vierten Evangeliums, Freiburg 1898, mir zu spät in die Hand gekommen ist, um für meine Arbeit verwertet werden zu können.

[2] In Teil I Vorwort S. VII steht folgendes: Die deutsche Sprache habe ich aus dem Grunde gewählt, weil etc. Ich bemerke hier, dafs diese Worte nicht die meinen sind. Sie beruhen auf einem Mifsverständnis des Korrektors des ersten Bandes.

Inhaltsübersicht.

Drittes Kapitel.

Seite

Sechstes Kapitel.

Die christliche Logoslehre in Alexandrien 393—450

Siebentes Kapitel.

Die christliche Logoslehre nach Origenes 451—481

Druckfehler.

Seite 39 Anm. 2 und Seite 88 Anm. 3 steht haeres; lies heres.
Seite 391 13. Zeile v. unten steht Reinheit; lies Einheit.

Erstes Kapitel.

Die erste christliche Logosophie.

Die grofse Wende der Weltgeschichte bezeichnet auch für den Entwickelungsgang der Logosidee den entscheidenden Einschnitt. Das Denken steht hinfort in wachsender Allgemeinheit unter dem Zeichen der Religion, die unter Kaiser Tiberius auf dem Boden Palästinas begründet wurde. Wir werden Zeugen eines Umschwungs von tief eingreifender Bedeutung. An die Stelle einer spekulativen Idee tritt die spekulative Verwertung einer religionsgeschichtlichen Thatsache. Die Predigt dieser Thatsache krystallisierte sich immer mehr zu einer Theologie, und die logische Quintessenz dieser Theologie wurde eine religiöse Theorie von der Person des Religionsstifters. Auf dem Wege dieses Prozesses ist auch der Begriff von Logos der religiösen Phantasie begegnet. Seine Assimilation mit der angebeteten Persönlichkeit hat sich um so leichter vollzogen, als die kirchliche Verkündigung mit der Zeit immer mehr darauf hinauslief, mit Abstreifung der konkret sinnlichen Züge das Christusbild zu idealisieren. Die geschichtliche Gestalt münzte sich widerstandslos in eine Universalidee um, und als Enderfolg ergab sich eine halb persönliche, halb metaphysische Logosophie, in welcher die Summe der religiös christlichen Heilswerke so ziemlich aufging.

Freilich die ursprüngliche Fassung der neuen Religion liefs diese Entwickelung kaum erwarten, und an der Per-

sönlichkeit Jesu selbst, so wie dieselbe geschichtlich gegeben ist, hält es schwer, Züge nachzuweisen, die eine solche Perspektive erraten liefsen. Seine Wirksamkeit hatte eine Zeit von höchstens 2—3 Jahren zusammengefafst. Seine Stimme reichte kaum über das Gebiet zwischen Kapernaum und Jerusalem hinaus; von Beeinflussung seitens des Griechentums läfst sich bei dem aramäisch redenden Volkslehrer aus Nazareth kein Element nachweisen; kaum läfst sich annehmen, er habe irgend eine persönliche Kenntnis von dem griechischen Wesen gehabt. Sofern es uns noch möglich bleibt, das ursprüngliche Bild Jesu lebendig zu machen, so zeigt dies eine Persönlichkeit, die bald in plastischen Gemälden, wie wir sie aus den Parabeln kennen lernen, bald in Lehrvorträgen, wie in der Bergpredigt, sein Volk ermahnend erzog und das Herankommen des Reiches Gottes verkündete, die ferner wohlthuend sich unter den körperlich und seelisch leidenden Volksgenossen bewegte, dann wieder gegen das scheinheilige Wesen unberufener Volkslehrer auftrat, dem kleinlichen und peinlichen Gesetzfanatismus der Pharisäerpartei gegenüber die menschliche Freiheit verteidigte und das Mafs edler Gesinnung aufstellte, dabei gelegentlich selbst am synagogalen Unterricht teilnahm[1]), und sich wohl auch lehrerisch auf ein halachisches Thema einlassen konnte, bei alledem aber am liebsten in freiem, zwanglosem Verkehr mit Anhängern die Zeit verlebte und sich mit einer Auswahl von Schülern umgab. Es tritt uns eine stark konzentrierte Persönlichkeit

---

[1]) Vgl. Arnold Meyer: Jesu Muttersprache. Freiburg i. Br. und Leipzig 1896. S. 57 fg. Dafs Jesus hierbei auf Logos-Erörterungen eingegangen sei, ist nichts weniger als wahrscheinlich. Prinzipiell würde das dem grund-ethischen Tenor seiner Lehrweise widersprechen. Sachlich angesehen, meint allerdings Max Müller: Theosophie oder psychologische Religion, Übersetzung von M. Winternitz. Leipzig 1895. S. 402: „Den Gebildeten unter den Rabbinern, welche mit Christus oder seinen Schülern zu Jerusalem disputierten, war der Logos wahrscheinlich ebenso geläufig wie dem Philo.“. Aber woher sollte sich uns diese Wahrscheinlichkeit ergeben? Sie ist in der unter der Ägide des exklusiv legalistischen Pharisäertums stehenden Synagoge eben nicht vorhanden. Vgl. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes. 2. Aufl. Leipzig 1886. S. 335 fg.

entgegen. Sowohl der Kreis seiner Wirksamkeit, als der seiner Impulse und Zwecke scheint eng genug umschrieben[1]).

Wenn es aber jemals Geltung hat, dafs man die inhaltliche Fülle einer Persönlichkeit nicht ohne weiteres aus der Gesichtsweite ihres eigenen Lebens entnehmen kann, so ist es hier. Der unvergleichbar reine, tiefe Charakter Jesu, die ethische Genialität seiner Lehrthätigkeit, dann sein einzigartiger Tod und gewisse Reflexionen, welche die Annäherung des letzteren in ihm und dem Kreise der Seinen wach rief[2]), alles dies arbeitete daran, den anbetungsbedürftigen Menschen einen neuen Gegenstand zu schenken.

Seine Heilsanschauung, und — nicht weniger — seine Person werden das religiöse Thema eines Kreises, der sich begeistert erweitert, bis er die Welt bewältigt.

Unter dem Lauf dieser Entwickelung ist die Verkettung des christlichen Dogmas mit der Lehre von einem Weltlogos vollzogen und ein vollständiges System entstanden. Die wesentlicheren Einschläge dieser Systemausbildung sollen im Folgenden ins Auge gefafst werden.

Sondern wir die Lehre Jesu und seine Selbstbeurteilung als ursprüngliche erste Unterlage aus, so ist die sekundäre Phase diejenige, in welcher der dem palästinensischen Rabbinismus entsprossene religiös-spekulative Geist sich des neuen Objekts bemächtigt, um Heilswerk und Heilandsperson eigentümlich zu gestalten. Uns ist diese Phase übermittelt durch die älteren Bestandteile der im N. T. zusammengebrachten christlichen Litteratur.

Hier begegnen alsbald auf der Grenze ein paar Probleme. Es treten im N. T. zwei Bezeichnungen für Jesus auf, welche

---

[1]) Einen sehr beachtenswerten Versuch, ein anschauliches Bild zu entwerfen von dem ersten undogmatischen Christenleben solcher (nordpalästinensischen) Gemeinden, die sich ausschliefslich das Moralevangelium des Meisters treu aneigneten, hat J. Réville versucht in Les origines de l'épiscopat. Paris 1894. S. 227 ff. Litterarische Kunde über diese Religiosität findet Réville aufser in den Synopt. im Briefe des Jakobus und in der Schrift Didache.

[2]) Man mufs immer im Auge behalten, dafs Jesus wie seine persönlichen Schüler in der Mitte eines Volkes lebten, das gern alles Bedeutungsvolle κατὰ τὰς γραφάς bemafs, dafs ferner diese heilige Schrift solche Abschnitte wie Jes. 53 enthielt.

eine Annäherung an den Logostypus darstellen. Sie werden Jesus selbst in den Mund gelegt. Es fragt sich, mit welchem Recht; es fragt sich ferner, in welcher Bedeutung die Bezeichnungen jeweilig vorkommen, und wo dieselben ihre Wurzeln haben.

Die Ausdrücke sind der Menschensohn und der Sohn Gottes.

Der erste Ausdruck, der zunächst eine echt alttestamentliche Figur ist, bezeichnet ursprünglich so viel als Mensch, aber nicht schlechthin, sondern den qualifizierten Menschen, den besonders als schwach und hinfällig bestimmten Menschen, der sich von Natur wegen dem Allmächtigen unterordnet. — Eigentümliche Färbung erhält der Begriff bei der Anwendung, die ihm im Buche Daniel 7, 13 ff. zu teil wird. Im Nachtgesicht wird gesehen, wie einer mit den Wolken des Himmels wie eines Menschen Sohn zu dem Alten der Tage kommt. Dem solcherweise Herangetretenen werden dann ewige Herrschaft und unvergängliches Königtum übergeben. — Unter den späteren Juden ist diese Stelle auf den Messias bezogen worden[1]. Aber vom Verfasser selbst ist dieser nicht gemeint. Israel will er durch den Ausdruck bezeichnen (so durchgehend die neueren Ausleger).

Es kann für wahrscheinlich gelten, dass Jesus sich selbst mit diesem dem Buch Daniel entlehnten Ausdruck bezeichnet hat. Aber unsicher bleibt, in welchem Sinne[2].

---

[1] So Buch Henoch 46 ff. Die Stellen gehören zu dem Abschnitt der Bilderreden (Similitudines), deren Abfassung der Wahrscheinlichkeit nach in die Zeit der ersten Hälfte des ersten Jahrh. vor Chr. fällt. Vgl. Charles, The book of Enoch. Oxford 1893. General Introduction S. 29. The fourth book of Ezra (ed. Bensley and James in Texts and Studies. 1893. Vol. III, 2) 13, 5. Nach James Quellenscheidung (Introduction S. 89) sollten diese Worte der pompejanischen Zeit entstammen. Vgl. ferner die Bezeichnung ἄνθρωπος vom Messias im Test. der zwölf Patriarchen (ed. Sinker, Cambridge 1869). Naph. c. 4, Asher c. 7. Vgl. Juda c. 24. Allerdings ist es kaum zu entscheiden, ob hier ein jüdischer Griffel aus dem ersten oder ein christlicher aus dem zweiten Jahrh. nach Chr. zu erkennen ist.

[2] Ganz entschieden, und zwar in negativem Sinne, wäre unser Problem, wenn es fest stünde, dafs das Aramäische, das Jesus sprach, dem Sprechenden keine Möglichkeit gegeben hätte, diesen feierlichen

Die formale Ableitung von jener Schrift trägt aber nichts aus. Wo es in der evangelischen Überlieferung mit der Ursprünglichkeit des Ausdrucks am besten steht, ist gerade die Beziehung auf den Messias nichts weniger als sicher[1]). Dafs aber die Einigung der Begriffe Menschensohn und Messias bald im christlichen Bewufstsein Thatsache war, geht aus der Anwendung hervor, die das vierte Evangelium von diesem Ausdruck macht. Hier sind die Bezeichnungen Menschensohn und Gottessohn kaum mehr auseinanderzuhalten. Mit dem vierten Evangelium aber haben wir einen Boden betreten, wo Einflufs von bestimmter, ganz aufserchristlicher Art die Erscheinung in eine neue Perspektive setzt[2]).

Gestattet die authentische Fassung der Selbstbezeichnung Jesu als Menschensohn kaum auf ein messianisches Bewufstsein zu schliefsen, das der Universalidee eines göttlichen Logos analog wäre, so bringt der zweite Ausdruck Sohn Gottes nicht viel mehr Positives bei.

Zunächst der Sinn des Ausdrucks ist ziemlich schwebend. Als Würdename für die Engel kommt der Ausdruck nicht selten im A. T. vor, ohne dafs dadurch auf irgend welches metaphysische Verhältnis zu Gott hingedeutet wäre. Be-

---

Begriff in irgend einer Weise von dem einfachen Begriff „Mensch" auszuzeichnen. Das Urteil ist von J. Wellhausen gefallen (Israelit. und jüd. Geschichte, 2. Aufl. Berlin 1895, S. 346 Anm.). Noch ausführlichere Begründung versucht A. Meyer in seiner oben zitierten Schrift S. 92 ff. 140 ff. Vgl. aber unsre letzte Anmerkung.

[1]) So mufs über die Begriffsanwendung bei den Synoptikern geurteilt werden. Immerhin reflektiert der emphatische Ausdruck sowohl die Erhabenheit der Menschenidee, als ein Bewufstsein Jesu von der Einzigartigkeit seiner Person. Lehrreich ist Mark. 2, 5 ff. mit Parallelen.

[2]) Man vergl. besonders Joh. 11, 4 mit 13, 31 und Kap. 17. Eine entgegengesetzte Richtung hat sich doch daneben behauptet; der Unterschied der Begriffe tritt scharf zu Tage in der Wendung, die bei Barnabas 12, 10 (Patrum apostol. opera ed. v. Gebhardt und Harnack) steht *οὐχὶ υἱὸς ἀνθρώπου, ἀλλὰ υἱὸς τοῦ θεοῦ*. Übrigens sieht man aus Joh. 12, 34, wie der Ausdruck seine Eigentümlichkeit als Schulvorstellung nicht ganz eingebüfst hatte. Eine rein allgemeine Volksvorstellung zu werden, dazu hatte er es vollends nicht gebracht.

sonders aber haftete der Begriff an dem israelitischen König als dem gekrönten Vertreter der Theokratie.

Unter diesem Gesichtspunkt leitet der Ausdruck auch zum Begriff des jüdischen Messias über[1]. In Schriften des späteren Judentums finden wir demgemäfs den Messias mit diesem Namen bezeichnet[2].

Schwierig läfst sich aber die Frage entscheiden, ob Jesus selbst sich so benannt hat. Dafs er den Ausdruck auf sich in dem metaphysischen Sinne des vierten Evangelisten angewendet hätte, ist durch die Weise, in der er nach der synoptischen Relation auftritt und über sich selbst spricht, einfach ausgeschlossen. Als Söhne Gottes gelten Jesus die Menschen selbst[3]. Im Vaterunser hat er sie gelehrt, sich in Bewufstsein hiervon dem Höchsten zu nähern. Wo Äufserungen begegnen, die über die hiermit gesteckten Grenzen hinüberschiefsen, liegt der Verdacht späterer Einschiebung oder Umprägung des Ausdrucks durch den Redaktor nahe[4]. Gerade an diesem Punkt ist es lehrreich zu sehen, wie in der religiösen Anschauungsweise eine Schwenkung eintrat. An Stelle des direkten Sohnesverhältnisses des Menschen zu Gott als Vater, was Jesus lehrte, tritt die Vorstellung eines durch den eigenen Sohn Gottes[5] soteriologisch vermit-

---

[1]) Vgl. Delitzsch, Messianische Weissagungen. Leipzig 1890. S. 102 ff. 53. 58. In Betracht kommt unter den alttest. Stellen natürlich besonders Ps. 2, der früh als messianisch aufgefafst wurde.

[2]) 4. Buch Esra 13, 32. 14, 9. 7, 28 fg. Keine Stelle in dieser Schrift führt uns über die Zeit vor Chr. Geburt hinauf. Vgl. R. Kabisch, das 4. Buch Esra auf seine Quellen untersucht. Göttingen 1889, und James, Introduction S. 89 zu The fourth Book of Ezra in Texts and Studies III, 2. 1895. Der Zeit vor Christi Geburt gehört dagegen die Stelle Enochs B. 105, 2 an, wenn es für sicher gelten kann, dafs die „noachitischen" und andere Interpolationen vor der Herausgabe des Werkes eingeführt worden sind. So urteilt Charles, Introd. S. 25. 33.

[3]) Das stimmt mit einer gut jüdischen Anschauung überein. Vgl. die Psalmen Salomos (ed. v. Gebhardt Texte und Unterss. 1895. 13. Bd. Heft 2) 17, 27. Enochs Buch 62, 11. Dazu noch Joh. 10, 34 ff.

[4]) Hierher die Joh. Anwendung dieser Selbstbezeichnung. Vgl. 3, 16. 18 ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ὁ μονογενής.

[5]) Röm. 8, 32.

telten. Die Menschen werden erst durch eine Adoption zu einer derartigen innerlichen Beziehung zu Gott erhoben[1]. So nach der Theorie des Apostels Paulus. Einer damit analogen, diesmal aber speziell mystischen Betrachtung der Gottessohnschaft gehört die johanneische Auffassung[2].

Was vorliegt, ist der Rückschlag einer Sublimierung vom Begriff des Heilandpropheten. Die Erinnerung an Jesus entwickelt sich zu einem metaphysischen Dogma. Überhaupt bereitet sich jetzt das Zeitalter des religiösen Dogmas vor. Der grofse Name, der hier zu nennen, ist Paulus. Und mögen auch von vornherein andere Faktoren mit zuzurechnen sein[3], so ist doch seine persönliche Thätigkeit von einer so vielfältig mafsgebenden Einwirkung

---

[1]) Die Lehre von der *υἱοθεσία* Gal. 4, 5. Röm. 8, 15.

[2]) Ev. 3, 12. 1. Joh. 3, 9. 10. 5, 1.

[3]) Die Sache ist nicht ganz so einfach, wie man nach einer verbreiteten Darstellung der neutest. Theologie vielleicht geneigt wäre anzunehmen. Dafs die Religion Jesu einen ziemlich abweichenden Typus von demjenigen bot, was im späteren apostol. Zeitalter vorliegt, kann als sicheres Ergebnis der Kritik gelten; ebenso, dafs der bedeutsame Einschnitt hier mit Paulus gemacht worden ist. Hier aber entsteht das Problem: Wie weit ist im einzelnen, da wo wir den Gedankengang des Paulus wieder erkennen, auch organischer Zusammenhang sicher vorhanden? Kann man, wenn etwas unverkennbar mit dem „Paulinismus" geistesverwandt ist, auch davon ausgehen, dafs die betreffende Lebensanschauung eben nur allein durch Paulus kanalisiert worden ist? Gewifs nicht! Für die Methode lagen gemeinsame Antriebe vor in der Erziehung, die ja vielfach ähnlich war; und inhaltlich schöpfte man aus gemeinsamem Gut. Innerhalb des letzteren aber gewahrt man Züge, die notwendig eine Gärung hervorbringen mufsten und wohl auch spontan in „paulinische" Richtung ausschlagen konnten. Gewisse Kernsprüche Jesu, welche man doch nicht gern ohne weiteres als schlechterdings unhistorisch aufgeben dürfte, liefsen Jesus über den Rahmen eines Israelpropheten hinaustreten und mufsten von Hause aus zu Reflexionen über seine persönliche Sonderstellung unter den Menschenkindern einladen. Als Beispiel instar omnium sei auf Matth. 11, 27 ff. hingewiesen. Daneben ist zu erwähnen die aufsergewöhnliche Art seines Todes und was noch immer geschichtlich bleibt in der Abendmahlstiftung. Dem allen entspricht als psychologisches Korrelat bei den Anhängern eine religiöse Verehrung, Glaube und theologische Theorien. Angesichts dieser Sachlage dürfte der „Paulinismus" stellenweise zum Vorschein kommen, auch wo die Feder und Stimme des gewaltigen Missionars nicht gewirkt haben.

gewesen, dafs man mit Recht die erste Phase der christlichen Systembildung mit seinem Namen bezeichnet. Mit Paulus kommen in Verbindung mit der Person und der heilsgeschichtlichen Leistung Jesu solche Fragen auf, wie die über das Verhältnis des Gläubigen zum göttlichen Gesetz (für den jüdisch Erzogenen = der Thora), die Verbindlichkeit des alttestamentlichen Offenbarungsgesetzes, das Verhältnis zwischen der Sinnenwelt und den geistigen Idealprinzipien, resp. die anthropologische Frage von der Knechtung des Fleisches und der Überherrschaft des Geistes, das Problem von dem universellen Heilswillen Gottes, der weltreligiösen Bedeutung der Heilsoffenbarung, endlich die Frage nach der endgiltigen Vollkommenheit (Gerechtigkeit vor Gott) und nach dem Siege des Reiches Gottes (eschatologische Probleme).

Das oben Dargelegte enthält einen Durchschnitt von den Themen, die den Paulinismus[1]) schon auf seiner ersten Stufe bezeichnen. Und der Paulinismus ist ein Hauptstadium auf dem Wege zur christlichen Logostheorie. Es ist darum angemessen, sich schon hier über die Wurzeln dieser religionsgeschichtlichen Lehrrichtung aufzuklären.

Bei jeder bedeutenden geschichtlichen Gestalt ist dreierlei zu unterscheiden:

1. Der individuelle Charakter des betreffenden Menschen.

2. Seine Erziehung und das Durchschnittsgepräge des Kreises, in Beziehung zu welchem seine Vorstellungen sich ausgestalten.

3. Eine aufsergewöhnliche innere oder äufsere Erfahrung, welche die Persönlichkeit in eine bestimmte Richtung gelenkt hat.

Was bei Paulus unter Punkt 1 und 3 in Betracht kommt, läfst sich hier kurz abmachen. Uns interessiert sein Werk zunächst, insofern dasselbe von der unter Punkt 2 aufgestellten Grundvoraussetzung berührt wird[2]).

---

[1]) Bekanntlich leitet man diesen ab aus den vier nicht zu beanstandenden Briefen des Paulus an die Römer, an die Galater und an die Korinther I und II.

[2]) Doch mufs immer berücksichtigt werden, wie die Antithese zwischen rabbinischer Schulung des ehemaligen Pharisäers einerseits

Zunächst ist dann hier festzustellen, dafs Paulus am Herd des religiösen Judentums grofsgezogen ist. Seine Erziehung war die eines israelitischen Adepten, seine Schulung ist die rabbinisch synagogale. Wer mit der paulinischen Schriftstellerei nur ein wenig vertraut ist, wird erkannt haben, wie mannigfaltig seine Darstellung durch diesen Umstand gefärbt worden, und wie innerlich seine Argumentation, besonders seine Schriftbehandlung dem rabbinisch midrasischen Lehrbetriebe verwandt ist. Jüdisch also bleibt der Heidenapostel mitten in seinen universalistischen Bestrebungen. Haben wir damit seine Charakteristik erschöpft, oder haben wir anderwärtige Anregung zu statuieren? Mit anderen Worten: ist Paulus in formeller Beziehung exklusiv jüdisch bestimmt, und ist der Judaismus, der ihn beeinflufst hat, rein jüdischen Wesens?

Beide Fragen sind entschieden ablehnend zu beantworten.

Das mächtige Bildungsferment der Zeit hat auch an diesem Punkt Spuren nachgelassen. Dies war das hellenistische Griechentum. Siegreich verbreitete sich der griechische Geist durch die antike Welt, während er überall sich bestrebte, die Kulturelemente, die er auf seinem Wege traf, in sich aufzunehmen, um dieselben demnächst in eigentümlicher Neugestaltung wieder herzugeben. Die griechische Litteratur gewann als Muster immer neues Terrain, im Westen und im Osten. Sieht man ab von den amtlichen Aufzeichnungen, von gewissen mehr oder weniger religiös geprägten Formeln und Gesängen, welche der Natur der Sache nach anderen Ursprungs sind und unberührt von der Strömung dastehen, so ist das gesamte römische Schrifttum lediglich als ein Ausläufer der griechischen Litterarproduktion zu betrachten[1]). Und nicht weniger Errungenschaften konnte im Osten die griechische Sprache verzeichnen. Schon im ersten Teil der vorliegenden Untersuchung ist darauf

---

und christlicher Aktivität des wunderbar Bekehrten andererseits sich psychologisch ausglich; wie er mit einem ganz neuen Bewufstsein, mit neuem kritischen Mafsstab sich mit seiner früheren Denkweise abzufinden hatte.

[1]) A. Holm, Griechische Geschichte. Berlin 1893. Bd. IV. S. 661.

hingewiesen worden[1]). Die Centralstelle des Griechentums war aber, wie schon dort hervorgehoben, nicht Athen, sondern Alexandria[2]). Dieser Stadt lag Jerusalem näher als jener, sowohl geographisch als ethnologisch und geschichtlich. Dafs die Begegnung des jüdischen mit dem griechischen Geist in dieser Stadt auch eine fruchtbare geschichtliche Thatsache geworden ist, hat gleichfalls früher in der Darstellung unsres Gegenstandes Erwähnung gefunden. Es verdient besondere Beachtung, dafs die Juden zunächst nicht eine Mischgestalt von Ägyptisch-Griechischem, sondern ein rein griechisches Element in Alexandria vorfanden. So stark hatte Hellas' Geist seine Überlegenheit bewährt. Das für das wissenschaftliche Leben grundlegende Zeitalter der ersten Ptolemäer, welches in der Errichtung des Museums und der Bibliotheken zu Alexandria sich sein bedeutsamstes Denkmal gesetzt hat, war ein völlig griechisches. Neben dem Griechischen vermochte nichts Erheblicheres vom Orientalischen sich geltend zu machen[3]). Die Thatsache erhebt Warnung gegen eine verfrühte Datierung der zu Alexandria stattfindenden Mischung beider hier behandelten Elemente. Was den Zeitpunkt betrifft, wo die jüdische Theologie sich mit dem griechischen Geist dermafsen verband, dafs daraus eine systematische Neugestaltung entstand, so ist schon in Teil I festgestellt, dafs Philo Vorgänger kannte[4]). Die neuere Kritik aber, die das ihm Vorangehende zeitlich wie inhaltlich wesentlich reduziert, mag in ihrem Recht sein[5]). Besonders ist die

---

[1]) S. 169 ff.

[2]) Vgl. Christ, Geschichte der griechischen Litteratur. Nördlingen 1889. S. 376 ff.

[3]) Holm (IV. S. 562) wohl ein wenig zu weit gehend: Die ganze Kultur hätte sich ebensogut am Bosporus entwickeln können, wie an der Mündung des Nil.

[4]) S. 187.

[5]) Vgl. P. Wendland, die Therapeuten und die philon. Schrift vom beschaulichen Leben. Jahrbücher für klass. Philologie. Ed. Fleckeisen, 22. Supplementband. Leipzig 1895. S. 747. Elter im Universitätsprogramm für Bonn 1895. S. 227: Philonis aetate nova illa disciplina . . . . haud multo putanda est antiquior et insigni ipsius Philonis merito creata et exculta.

bisherige Anschauung eines älteren Zusammenhangs wesentlich erschüttert, nachdem Elter (im Universitätsprogramm für Bonn 1894/95/96) und Willrich (Juden und Griechen vor der makkabäischen Erhebung, Göttingen 1895) es durch kritische Analyse der Aristobulsage nachgewiesen haben, dafs wir es hier unmöglich mit einem Judenphilosophen aus dem zweiten vorchristlichen Jahrhundert zu thun haben können, dafs vielmehr unter dem Aristobulus entweder ein ungefährer Zeitgenosse von Philo (so Willrich) oder ein christlicher Falsarius aus der sich an Justinus Martyr ausbildenden Apologetenschule steckt (so lautet das kühne Urteil Elters). Es hat sich die griechische Philosophie zu viel Respekt zu erzwingen gewufst, als dafs man schon bei frühester Berührung mit derselben in der Weise mit ihr umzuspringen versuchen könnte[1]). Die griechische Philosophie, wie der griechische Geist überhaupt, ist durch ihre Sprache getragen. Diese hat im Orient überall den Weg gefunden: unter der Seleukidenherrschaft war sie in Syrien-Palästina eingedrungen. An diesem Punkt vermerken wir zunächst offenkundig die Errungenschaft des Griechischen auf unserm religionsgeschichtlichen Gebiet: die christliche Urlitteratur ist — mit äufserst wenigen Ausnahmen — in griechischer Sprache verfafst. Mit der Sprache halten aber unumgänglich im einzelnen auch neue Vorstellungen ihren Einzug, teils weil die einheimischen Worte durch die Übersetzung eine Modifikation erhalten, die zum Nachdenken anregt, teils weil neue Worte neue Ideen auf den Plan bringen. Unter den Faktoren, die auf dieser Grundlage des gemeinsamen Sprachverkehrs wirksam waren, macht sich besonders geltend, was neuerdings als die stoische Diatribe gestempelt worden ist. Unter dieser Bezeichnung ist eine aphoristische Zuspitzung, eine dem mündlichen Verkehr entsprungene Zugestaltung einzelner Lebensgrundsätze oder philosophischer Anschauungen der stoischen Schule gemeint. Der Form nach dem volkstümlichen Vorstellen anbequemt, kamen

---

[1]) Was ich in Teil I des vorliegenden Werkes S. 172 fg. über den Aristobulus als Vorläufer Philos gesagt habe, wird natürlich durch das oben Bemerkte hinfällig.

stoische Begriffe und stoische Ideale zu weiter Geltung[1]. — Es versetzt uns dies mitten in unser Untersuchungsgebiet. Denn ein starkes Gepräge dieses griechischen Einschlags tragen auch Schriften, die dem späteren Judentum angehören. Namentlich sind zu nennen die Sophia Salomonis und das vierte Makkabäerbuch. Besonders in dem letzteren hat die Verknüpfung von mosaischen Gesetznormen mit stoischen Idealen eine ganz interessante Neugestaltung des Judaismus erzeugt.

Auch in dem ersten litterarischen Niederschlag der christlichen Religion sind unverkennbare Spuren davon, dafs griechische Empfindungsart und griechisches Denken sich Verständnis bei einer breiteren Schicht des religiös interessierten Volkes zu verschaffen gewufst hatten. Es stellt sich als eine hübsche Aufgabe der neutestamentlichen Kritik dar, im einzelnen nachzuweisen, was schon hier in letzter Instanz auf griechische Quellen zurückgeht[2].

Wo aber die Frage von aufserisraelitischer Einwirkung auf die frühchristliche Anschauungsweise eine ausschlaggebende wird, da handelt es sich nicht mehr um rein Griechisches, sondern um ein derartiges Griechische, wie es an einem bestimmten Ort und unsres Wissens durch einen bestimmten jüdisch gebornen Denker zu eigentümlicher Gestaltung gelangte. Dieser Ort ist Alexandria, und das dort zu eigenartigem Typus entwickelte Griechentum pflegt man nach dem entscheidenden Hauptvertreter als die philonisch-alexandrinische Richtung zu bezeichnen.

Die Stellung unseres Problems zu dieser Richtung ist eine doppelte. Zuweilen — bei bestimmten altchristlichen Schriftstücken — kommt die spezifisch alexandrinische Modellierung in Frage, und es wird die Aufgabe sein, nach-

---

[1]) Man sehe die anregende Abhandlung P. Wendlands, Philo und die kynisch-stoische Diatribe, in Beiträge zur Geschichte der griech. Philosophie und Religion. Berlin 1895. S. 63 stellt W. die Ausprägung des hier in Frage kommenden Materials auf ein beträchtlich über Philo hinausgehendes vorchristliches Zeitalter fest. Vgl. A. Dieterich, Abraxas. Leipzig 1891. S. 83 ff.

[2]) Vgl. hierzu die Bemerkungen Euckens, Geschichte der philos. Terminologie. Leipzig 1879. S. 42 ff.

zuweisen, ob das schemenartige litterarische Gerüst der alexandrinischen Produktion sich an der betreffenden Schrift wieder erkennen läfst; bald wiederum stellt sich das Alexandrinische nicht anders dar, als als Bezeichnung des Hellenistischen in jüdischer Bearbeitung ohne eigentümlichere spekulative Färbung. In dem letzten Falle ist durch die Bezeichnung Alexandrinismus irgend eine Abzweigung vom Hauptstamm des damaligen Griechentums (des Hellenismus) nicht in Aussicht genommen. Es hat nur der lokale Ursprung die Nomenklatur bestimmt.

Unter der letzten Gruppe, derjenigen, die noch keine Scheidewand bietet, konnte man zum gröfsten Teil dasjenige unterbringen, was als Griechisches bei der ersten Stufe des Paulinismus anzuführen wäre.

Es begegnen hier allerdings derartige Erscheinungen, die in dem philonischen System in auffallender Weise hervortreten, aber unsicher bleibt, ob bei diesen allenthalben sich aufringenden Begriffen ein bestimmter litterarischer Zusammenhang anzunehmen ist.

Einen Schritt weiter rückwärts als die schriftstellerische Thätigkeit Philos liegt z. B. die Idee, die hier an erster Stelle genannt werden soll: die schon in der alten paulinischen Theologie aufkommende Anschauung von einer Präexistenz der Seele. Diese Vorstellung, welche Plato in Übereinstimmung mit einer weit verbreiteten altasiatischen Lehre vertritt, ist schon in Sophia Salomonis 8, 19 fg. wiederzufinden und wurde, wohl in Besonderheit durch die Vision des Daniel (7, 13 ff.), in die jüdische Vorstellung eingebürgert, zumal in rabbinischen Schulen zu besonderer Anwendung auf den Messias gebracht[1]). Bei Paulus gehört der Gedanke schon dem älteren Typus seiner Lehre. Er erklärt nämlich 1. Kor. 10, 4, dafs der wasserspendende Felsen, der dem Volke Gottes während der Wüstenwanderung nachfolgte, Christus gewesen wäre. Noch unverhohlener kommt aber diese Ansicht in einem Brief des Apostels aus einer späteren Zeit zum Ausdruck, nämlich Phil. 2, 5 ff., wo der Zustand

[1]) Vgl. Buch Henoch 48, 2. 48, 3. 6. 4. Esra 12, 32. 13, 26.

Jesu Christi, ehe er noch auf die Erde hinabstieg, in mahnender Weise den Lesern vor die Augen geführt wird[1]).

Die Vergeistigung der geschichtlichen Person Jesu, welche die Grundlage einer solchen Anschauung bildet, stimmt zu der ganzen Tendenz einer aufkeimenden Richtung. Diese bestand darin, aus dem geschichtlich-persönlichen Jesus der Überlieferung eine rein begriffliche Gröfse zu extrahieren, aus welcher dann transcendente Werte bezogen, bezw. eine Soteriologie abgewonnen werden könnte. Der Herr[2]) ist — so lautet eine paulinische Stelle — der Geist[3]). An einer anderen Stelle, wo Paulus sich über die Herkunft Jesu äufsert, verwahrt er sich durch die bedächtig hinzugefügte Wendung, *τὸ κατὰ σάρκα* gegen die Auffassung, als ob das, was Jesu Herkunft betrifft, mit den irdischen Beziehungen schon erschöpfend angegeben wäre[4]). Typisch für seine ganze Stellungnahme zu dieser Sache ist die Stelle 2. Kor. 5, 16, wo Paulus zurückweist, dafs überhaupt eine sinnlich vermittelte Bekanntschaft mit einer Person irgend etwas austrägt, um dann folgendermafsen fortzufahren: „Und ob wir auch Christum gekannt haben nach dem Fleisch, so kennen wir ihn doch jetzt nicht mehr (als solchen) . . . .“ Einen authentischen Kommentar zu dieser Behauptung bietet Gal. 1, 11 ff.

Wie Paulus in diesem Punkt sich zu einer offenbarungsgemäfsen Systemanschauung emporgerungen hat, geht aus 1. Kor. 15, 45 ff. hervor. Hier wird dem biblischen psychischen Adam Christus als der jüngste Adam, als der zweite himmlische Mensch gegenübergestellt (vgl. auch Röm. 5, 14 ff.).

---

[1]) Dieser Brief, den ich mit Hilgenfeld, Harnack, Cramer, Weiffenbach, Schmidt und Holtzmann für ein Schreiben des Paulus, und zwar sein letztes, halte, ist gerade wegen dieser Stelle 2, 6 ff. (neben der soteriologischen Ausführung 3, 6 ff.) von der Kritik beanstandet worden. Wenn diese Stelle in der mutmafslichen paul. Litteratur vereinzelt stünde, würde man nicht aus der kritisch angezweifelten Schrift Licht über die Anschauung des Apostels suchen können. Angesichts von Stellen wie 1. Kor. 10, 4 und 15, 45 ff. kann das aber nicht behauptet werden.

[2]) Geläufige Bezeichnung für Jesus bei Paulus.

[3]) 1. Kor. 3, 17. Vgl. Röm. 1, 4. 1. Kor. 15, 45.

[4]) Röm. 9, 5. [*Ἰσραηλεῖται* . . . .] *ἐξ ὧν ὁ χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα.*

Diese Betrachtung mag eine Konsequenz solcher paulinischen Prinzipien sein, die sehr tiefe und gar individuelle Wurzeln haben, immer bleibt doch dabei die Ähnlichkeit mit dem alexandrinischen Idealismus schlagend [1]).

Es giebt aber der Parallelen noch weitere. Das Wesen dieses Christus, dessen Herrlichkeit rückwärts wie vorwärts über die Tage seiner fleischlichen Erscheinung geht, bezeichnet Paulus gelegentlich mit einem echt philonisch klingenden Ausdruck als Abbild Gottes [2]). Der auffallenden metaphysischen Reflexion (auf die später näher eingegangen werden soll) reiht sich das Interesse an, Aussagen über eine souveräne Stellung Christi in der Weltverwaltung zu bringen: alles soll dem Sohne unterlegt werden [3]). Dazu fügt sich noch eine metaphysische Zwischenstellung bei der Welteinrichtung, eine Lehräufserung, die wohl inhaltlich noch unentwickelt dasteht, die aber schon, wie sie lautet, einen adäquaten Gesichtspunkt abgiebt mit der philonischen Theorie vom Logos *μεσίτης*. 1. Kor. 8, 6 heifst es nämlich: Für uns aber ist Einer Gott der Vater, von welchem das All ist und wir zu ihm, und Einer Herr, Jesus Christus, durch welchen das All (ist) und wir durch ihn [4]).

Wie hier eine bestimmte Unterscheidung der Rollen Gottes und des Sohnes Gottes vorgenommen worden, so bleibt bei derartigen Ausführungen des Paulus Gott eine gewisse Höherstellung gesichert. So z. B. in der schon an-

---

[1]) Vgl. in Sonderheit zu der Lehre von dem doppelten Adam Philo, Quis rer. divin. heres I S. 481. Leg. alleg. I. 1. 49 fg. In den folgenden Philocitaten ist der Text der neuen Ausgabe von Wendland-Cohn entnommen, so weit dieselbe reicht. Die Seitenangabe ist nach Mangeys Folioausgabe von Philo.

[2]) 2. Kor. 4, 4 *τῆς δόξης τοῦ χριστοῦ ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ.*

[3]) 1. Kor. 15, 25 ff. Vgl. Philipp 2, 10. Röm. 5, 15 ff. Gal. 4, 1—7. 1. Thess. 4, 15 ff. und überhaupt die paul. Eschatologie.

[4]) *ἡμῖν εἱς θεὸς ὁ πατήρ, ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν, καὶ εἱς κύριος Ἰησοῦς Χριστός δι᾽ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι᾽ αὐτοῦ.* Das All kann in der auf Christus sich beziehenden Vershälfte nur auf denselben Weltakt gehen wie in der ersten. Ist somit hier Gott als die Quelle alles Daseins, so ist Christus als Vermittler desselben erwähnt, mit anderen Worten, dem Schöpfer ist in Christus ein metaphys. Organ an die Seite gestellt.

geführten Stelle 1. Kor. 15, 25 ff. Ferner heifst es Röm. 11, 36 von Gott: Denn von ihm, durch ihn und zu ihm ist alles. — An letzterer Stelle sind wir wieder auf einen von religiösem Pathos getragenen echt griechischen Gedanken zurückgekommen. Denn griechisch ist es, in solcher Weise den Gottesbegriff und den Weltprozefs teleologisch zusammenzuschauen. Das Fehlen einer zweiten Weltgestalt neben Gott fällt auf. Die Vorstellung eines Weltvermittlers ist im Geiste Paulus zu keiner solchen systematischen Abgrenzung gelangt, dafs sie sich ihm notwendigerweise aufdrängt, wenn er kosmogonische Betrachtungen anstellt. Diesem Specialfall entspricht im ganzen das Verhältnis des Paulus zum Alexandrinismus. Von einem schulgerecht erzogenen Philoschüler ist nicht die Rede, aber andererseits giebt es Züge, die notwendig den Gedanken an irgend einen Einflufs aufkommen lassen: eine gewisse dualistische Färbung der Begriffe vom Fleischlich-Irdischen und Geistig-Jenseitigen; die Umprägung geschichtlicher Thatsachen in argumentative Ausführungen; eine Vorliebe für prinzipielle und allgemeine Betrachtungen dort, wo man ein Eingehen auf lebendige Episoden oder einfach ethische Ermahnungen erwartet. Dazu Einzelheiten seiner Theologie, wie sie oben dargelegt worden sind.

Suchen wir ein Gesamturteil zu bekommen, wie weit mit Recht alexandrinischer, resp. philonischer Einflufs bei dieser ersten Phase des Paulinismus behauptet wird, so macht die Sprödigkeit der Andeutungen es schwer, zu irgend einer Entscheidung zu kommen. Gewisse eigentümliche Äufserungen lassen die Wahrscheinlichkeit aufkommen. Und auch formell und geschichtlich läfst sich nichts Treffendes anführen, was einer anregenden Bekanntschaft mit der neuen Geistesrichtung in Alexandria seitens des sehr gebildeten Missionars entgegenstünde. Fällt doch seine litterarische Produktivität in eine Zeit, in welcher die christliche Predigt immer nach neuen geistigen Anknüpfungen rang [1], und war andererseits die Lage und prädominierende Bedeutung

[1] Als Beispiel instar omnium kann hier das Acta 17, 22 Berichtete dienen.

Alexandrias der Annahme günstig, dafs Paulus nicht aufserhalb dieser geistigen Einwirkung gewesen ist. In direkte Beziehung, wenigstens zu einem Alexandriner, ist er auch nachweislich getreten. Dessen Auftreten und Wirksamkeit werden uns in solchen Zügen vor Augen geführt, dafs wir an seiner Person eine Illustration zu dem alexandrinischen Wesen finden können. In der Apostelgeschichte Kap. 18, 24 ff. setzt eine kurze Episode ein, die ein ganz besonderes Kolorit hat. Es ist, als teilt sich etwas von der hier neu einschlagenden Kraft dem Berichterstatter selbst mit. Nach Ephesus (wo bekanntlich Paulus eine Centralstation seiner Missionsthätigkeit hatte) kam ein Jude alexandrinischer Herkunft, Namens Apollo. Es wird hervorgehoben, wie beredt (oder gelehrt)[1] er war. Die Einsicht, mit welcher er an die Schrift trat, und die Geschicklichkeit, mit welcher er dieselbe auszulegen wufste, erregt Aufsehen. Er ist unwiderstehlich[2]). Ungestört von dem Umstande, dafs seine Heilsanschauungen in empfindlicher Weise von der traditionellen Linie abwichen[3]), gab er in dem christlichen Versammlungshause Lehrvorträge zum besten. Dieser religiöse Alkibiades kam, sprach und siegte. Hat eine spiritualisierende Allegoristik ihn ein für alle Mal dem Boden enthoben, auf welchem abweichende Ansichten, resp. positive Unkenntnis Anstofs unter den Christen erregt haben müfsten? Uns hierüber wie über den Inhalt seiner Predigt näheren Aufschlufs zu geben, gestattet die Dürftigkeit des Berichts nicht. Nur so viel sehen wir, dafs seine Verkündigung ihr Hauptstück — in der Christologie hatte[4]) — was allerdings für den Alexandriner als

---

[1]) Das Adjektiv *λόγιος* V. 24 kann beides bedeuten.

[2]) V. 24 *δυνατὸς ὢν ἐν ταῖς γραφαῖς*. V. 28 *εὐτόνως τοῖς Ἰουδαίοις διακατηλέγχετο δημοσίᾳ ἐπιδεικνὺς διὰ τῶν γραφῶν κτλ.*

[3]) Siehe V. 26 über das christliche Paar Priscilla und Aquila, welches sich seiner annahm und *ἀκριβέστερον αὐτῷ ἐξέθεντο τὴν ὁδὸν τοῦ θεοῦ.*

[4]) V. 28 *ἐπιδεικνὺς διὰ τῶν γραφῶν εἶναι τὸν Χριστὸν Ἰησοῦν.* Weiteres würde sich aus dem Vers 25 Mitgeteilten haben ergeben können. Aber auf diesen Vers ist aus textkritischen Gründen kein Verlafs. Er hat in der Vorlage des Lukas nicht gestanden, sondern

bezeichnend gelten mufs. — Dafs seine Lehranschauung aber einen von dem gewöhnlichen abstechenden Charakter hatte, zeigt der 1. Korintherbrief, der uns eine besondere Apollopartei in der christlichen Gemeinde vor Augen führt[1]). Das von Paulus so stark gerügte Hochgefühl der korinthischen Konvertiten, welche sich alle Weisheit angeeignet zu haben meinen, leitet den Gedanken auf eine Verkündigung, die mit neuen und glänzenden Mitteln die Gemüter in diese Richtung hin gelenkt hat. Dafs aber die Sache in letzter Instanz auf Apollo zurückführt, geht unverkennbar aus dem apostolischen Schreiben hervor[2]).

Auf diese Weise lassen die Quellenurkunden den Alexandrinismus den Weg des Heidenapostels kreuzen und geben eine Erklärung an die Hand für gewisse Züge, welche stark an das philonische Paradigma erinnern.

Es ist aber von einem etwaigen Anflug bis zu einer systematisch abgeklärten Aneignung noch ein weiter Schritt.

Etwas Derartiges bietet allein eine Schrift in der neutestamentlichen Litteratur. Diese Schrift ist das vierte Evangelium.

Bis zu diesem aber hat die litterarische Bewegung noch eine Etappe durchzumachen. Es sind ein paar Schriften zu erörtern, die uns noch nicht in die alexandrinische Logosophie direkt oder mit Vollständigkeit hineinversetzen, die aber doch durch ganz bestimmte Spuren und Anklänge an

---

ist als eine Einschaltung von ihm zu betrachten, wie aus den ersten Worten des V. 26 unzweifelhaft hervorgeht. Auch inhaltlich aber mufs der Vers als nicht vertrauenswürdig ausscheiden. Die Charakteristik der Johannesjüngerschaft läfst sich mit derjenigen, die in Kap. 19, 1 ff. folgt, nicht vereinbaren. Der letztere Bericht aber giebt eine alte Quelle wieder und ist nicht zu beanstanden. Siehe Wendt, Meyers Kommentar zur Apostelgeschichte, 6./7. Auflage. Göttingen 1888. S. 407 ff. Anm.

[1]) 1. Kor. 1, 12 ff., 3, 4 ff. Vgl. Meyers Kommentar, 8. Aufl. Bearbeitet von Heinrici. Göttingen 1896. S. 13.

[2]) Vgl. 3, 6 und die sonderbare Anspielung 4, 6 ff. Zur Charakteristik der Thätigkeit des Apollo, inwiefern sich dieselbe mit Wahrscheinlichkeit rekonstruieren läfst, vgl. G. Heinrici, Das erste Sendschreiben des Apostel Paulus an die Korinther. Berlin 1880. S. 35 fg., 117 fg.

die theosophische Richtung Philos und der Alexandriner erinnern, und die darum geeignet sind, von der ersten Phase des Paulinismus bis zu der Christologie des vierten Evangeliums überzuleiten.

Die Schriften sind der Kolosserbrief, der Hebräerbrief und die Johannesapokalypse.

Der Brief an die Gemeinde in Kolossae versetzt uns in einen Kreis, der unter den Einflufs einer eigentümlichen theosophischen Lehragitation gekommen war. Der Inhalt dieser von der kirchlichen Heilslehre abweichenden Richtung charakterisiert sich näher als eine phantastisch-judenchristliche Gnosis, welche hier im alten Kultusgebiete der Kybele gerade einen natürlichen Übergang zu dem, bekanntlich eben aus Phrygien gebürtigen, Montanismus gebildet haben wird. Die Schrift bietet ein Beispiel, auf welche Art das Judentum der Diaspora sich griechisches Denken zu eigen machte. Um ihre Weltauffassung begrifflich auszuarbeiten, dazu ging den Juden die logische Disciplin ab. So mufsten ihnen mythologisch-phantastische Themen aus dem alten religiösen Vorstellungskreise, reichlich unterwirkt und durchwebt von philosophischen Aphorismen, dazu dienen, den Bau der Ideen in die Höhe zu bringen. Es würde sich der Mühe wohl verlohnen, die Einzelzüge dieser Erscheinung in unserer Schrift nachzuweisen. Denn das Werk hat das Interesse, eines der ältesten Denkmäler dieser litterarischen Gattung zu sein. Unsere Aufgabe erheischt aber, dafs wir uns auf dasjenige beschränken, worin das Problem einer Beziehung zu der philonischen Logoslehre liegt, und demgemäfs soll nur ein Abschnitt analysiert werden. — Vorauf aber haben wir das Schriftstück litterargeschichtlich und chronologisch einzurahmen.

Es ist über das Abfassungsverhältnis des Kolosserbriefes sehr verschieden geurteilt worden. Dafs Paulus selbst der Verfasser von diesem sowohl als von dem mit ihm aufs engste verknüpften Epheserbrief ist, mufs jedenfalls als möglich gelten. Harnack verzeichnet in seiner Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius II, 1. 1897 den Brief noch unter die römischen Gefangenschafts-

briefe, die er in die Jahre 57—59 einrahmt. F. Baur hatte den paulinischen Ursprung der beiden Briefe (an die Kolosser und an die Epheser) geleugnet[1]). Aber er ist mit seinem Bedenken nicht durchgedrungen, weil das, was ihm in thesi gegeben ist, dafs der heidenapostolische Heilsprediger derartige gnostisch-ontologische Erörterungen nicht hat bieten können, keine einwurfsfreie Behauptung ist. Denn zeitlich angesehen geht der Gnosticismus, mit Cerinth und Simon Magus, in seinen Wurzeln nachweislich bis in das apostolische Zeitalter hinauf[2]), und sachlich ist in Rechnung zu ziehen, dafs bei jeder schriftlichen Polemik der Streitende seinem Widersacher gern die Waffen entlehnt, sogar bis über die Grenzen der eigentlichen Diskussion[3]).

Andererseits weisen sowohl Sprache als Diktion und Gedankenbau des Briefes so viel auf, was abweicht von dem sehr distinkt ausgeprägten paulinischen Typus, dafs der Zweifel an der apostolischen Verfasserschaft sich immer rege hält. Eine Doppelschicht anzunehmen und den Inhalt auf Paulus und einen späteren Interpolator zu verteilen[4]), bleibt immer ein prekärer Ausweg, dem auch keine Fingerzeige im Text selbst überzeugend zur Unterstützung kommen. Man wird zwischen Paulus oder einem Paulusschüler zu wählen haben. Die letztere Annahme würde uns für den äufserlich gut bezeugten Brief kaum über das Jahr 100 als Spätgrenze der Abfassung bringen. Der essäisch-gnostische Ebionitismus würde sich zu einer nachmaligen Zeit anders als hier vertönen.

---

[1]) In seinem Werke: Paulus, der Apostel Jesu Christi, 2. Aufl., besorgt von Zeller. Leipzig 1866. II. Teil, S. 3 ff.

[2]) Vgl. A. Harnack, Zur Quellenkritik der Geschichte des Gnosticismus. Leipzig 1873. S. 7.

[3]) Züge des gnostisierenden Wesens, das uns aus dem Brief entgegentritt: der dualistische Dogmatismus 2, 15. 20 fg., der Engeldienst 2, 18 fg. und die antith. Ausführung 1, 18 fg., die spekulative Entgegnung von derselben Farbe 2, 15. 1, 16 fg., auch 2, 9. In 2, 8, vgl. 2, 23. 1, 9 wird die Richtung, mit der sich der Briefverfasser auseinandersetzt, schlechthin als eine Philosophie bezeichnet, die nicht in dem historischen Christentum wurzelt.

[4]) So besonders Holtzmann, Lehrbuch der hist.-krit. Einleitung in das N. T. 1885. S. 279 ff.

Bei der ersten Alternative, für die meines Erachtens die Wahrscheinlichkeit überwiegt[1]), haben wir noch nicht das erste Jahrzehnt der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts überschritten. Dafs heifst: wir hätten das älteste christliche Schriftstück vor uns, in dem sich die Frage nach einem Einflufs der alexandrinischen Logosophie mit vollem Ernst erhebt.

Die für unsere Untersuchung bedeutenden Worte fangen mit V. 15 an. Ich gebe zunächst eine Detailexegese des Textes, um daran im Zusammenhang dasjenige anzuschliefsen, was die Einzeluntersuchung ergeben hat.

Auf einen hochgestimmten Eingang, in welchem der Verfasser besonders neben dem fruchtbaren Thaterweis des Christenstandes auch des Wachstums in der Erkenntnis Gottes seitens der Briefempfänger Erwähnung thut[2]), gleitet die Darstellung auf die Heilshoffnung über, deren Gegenstand als eine Anteilnahme am Lichtzustand charakterisiert wird[3]). Das Heil, das noch negativ als eine Erlösung aus der Macht der Finsternis beschrieben wird, wird ursächlich auf Gott selbst zurückgeführt, aber der letzte Accord schlägt den Ton der specifisch christlichen Soteriologie an, und aus der ganzen Tirade tritt die Gestalt des Erlösers hervor. Das Pathos des Vortrags überträgt sich dann auf ihn. Der Abschnitt, der uns beschäftigen wird, setzt direkt als eine Verherrlichung ein und hält in demselben Ton an bis zum Abschlufs in V. 20.

Die endgiltige Erlösung (man beachte den Artikel *τὴν ἀπολύτρωσιν*), die Sündenvergebung ist V. 14 als durch den Sohn Gottes vermittelt erwähnt. Die Wirkung davon[4]) war

---

[1]) Was gegen die Annahme eines quasi-paulinischen Machwerks oder eines unbefangenen (?) Paulusschülers einer späteren Zeit spricht, sind besonders die vielen leicht eingestreuten persönlichen Züge im letzten Kapitel.

[2]) V. 10 cfr. V. 6 und 9.

[3]) V. 12. Diese Verbindung der Worte, welche grammatisch ein inniges Zusammenschliefsen der betreffenden Begriffe andeutet, ist logisch durch den Gegensatz zu *ἐξουσία τοῦ σκότους* gefordert. Der Genitiv an dieser letzterwähnten Stelle ist gen. subj. (vgl. Eph. 2, 2).

[4]) Der Relativsatz in V. 14 ist begründend, und die in ihm enthaltene Vorstellung unterordnet sich logisch den Worten *μετέστησεν*

Versetzung der Heiligen in das Reich des Sohnes, der hier als Gegenstand der Liebe Gottes vergegenwärtigt wird. An diesen Gedanken, an ein Liebesverhältnis, das sich in einer souveränen Machtausstattung geäufsert hat, knüpft die Schilderung der metaphysischen Beschaffenheit und der einzigartigen Stellung des Sohnes im Weltsystem. Die ersten Worte lauten: *ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου, πρωτότοκος πάσης κτίσεως.* Der Ausdruck von Christus: das Bild Gottes, *εἰκὼν τοῦ θεοῦ*, tritt hier nicht zum erstenmale auf. Schon 2. Kor. 4, 4 fanden wir bei Paulus dielelbe Bezeichnung [1]), freilich ohne irgend welche kosmosogische Folie. Der Ausdruck wird ferner in der Sophia Salomonis 7, 26 in ähnlicher Weise von der hypostatischen Weisheit gebraucht. Aber sowohl Idee wie Ausdruck gehen noch höher hinauf. Klassisch-griechische Denker gaben dem Begriff Anwendung in völlig analoger Weise. Diogenes Laertius überliefert uns von Antisthenes' Schüler Diogenes, er habe gesagt: die tüchtigen Männer seien Abbilder der Götter [2]). Ähnlich bei Plato, z. B. an einer Stelle in der Republik, wo Sokrates zwecks Verdeutlichung der Sache dazu auffordert, in mythologischer Weise ein Bild der Seele zu entwerfen [3]). Bei Philo finden wir das Wort ganz häufig verwendet, zumal zur Bezeichnung des Verhältnisses von Logos zu Gott [4]). Ist durch diese Aussage etwas über das innerliche Verhältnis des Sohnes zu Gott prädiziert, so kommt dieser Vorstellung dadurch noch besonders eine teleologische Bedeutsamkeit zu, dafs Gott als der Unsichtbare bezeichnet wird. Denn die Anschaubarkeit eines Bildes wird in ihrer Bedeutsamkeit accentuiert, wenn der hehre Gegenstand, den es wiedergiebt, sonst unzugänglich und verschlossen ist.

Das Asyndeton läfst das zweite Prädikat sich als ampli-

εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ, welche dadurch ihre Erklärung finden.

1) Siehe S. 15.

2) VI, 2, 51 *τοὺς ἀγαθοὺς ἄνδρας θεῶν εἰκόνας εἶναι.*

3) IX, 588 B. *εἰκόνα πλάσαντες τῆς ψυχῆς λόγῳ.*

4) De plantat. Noe I. 337. De somn. I. 1, p. 656. De mundi opif. 1, 36.

fikativen Zusatz dem ersten anfügen. Zu der Aussage über die Gottesherrlichkeit des Sohnes Gottes tritt eine zweite, die in entsprechender Weise sein Rangverhältnis bestimmt. Zu übersetzen ist: Der Erstgeborene von der ganzen Schöpfung. Falsch ist die Bestimmung des Genitivs als eines dem Superlativausdruck entsprechenden genitivus comparationis[1]). Der Genitiv ist der gewöhnliche Genit. partitivus. Ähnlich wie hier steht das Substantiv *κτίσις* öfter gebraucht in der biblischen Gräcität[2]). Das Fehlen des Artikels hat hier einen virtuellen Ersatz in *πάσης*[3]). *Πᾶσα κτίσις* würde für gewöhnlich jedwedes Geschöpf bedeuten, aber das Adjektiv *πρωτότοκος* mit seiner Genitivrektion wirkt modifizierend auf die Bedeutung ein. Aus einer im Zusammenhang angeschauten Ganzheit[4]) wird ein bestimmter Teil, der erste, herausgehoben. Logisch kongruiert genau der Ausdruck hier in V. 18 *πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν*, ein Gedanke, der in der Apokalypse[5]) in der Redaktion *πρωτότ. τῶν νεκρῶν* auftritt. Die Vorstellung ist an unserer Stelle dieselbe, wie wenn in Röm. 8, 29 der Sohn Gottes als der *πρωτότ. ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς* hingestellt

---

[1]) So Meyer, Weifs, Philippi, Franke. Der Vergleich mit Joh. 1, 15. 30 ist unzutreffend. Die Komparation beim Ausdruck *πρῶτός μου* bezeichnet eine naheliegende Vorstellung, weil das Zahladjektiv *πρῶτος* nur im allgemeinen eine Aufeinanderfolge giebt; wogegen unser Kompositum *πρωτότοκος* ein gefärbter Begriff ist, der unvermeidlich die Vorstellung von einer Gattung wach ruft, in welcher einige diesen Platz haben, andere einen anderen, Einer aber als der allererste heraustritt.

[2]) In 3. Makk. II, 2 wird Gott angerufen als *δεσπότης πάσης κτίσεως* cfr. Jud. 9, 12. Mark. 10, 6. 13, 19 lesen wir *ἀπ᾽ ἀρχῆς κτίσεως*. Die Distinktion, die Wiener (Lünemans Ausg. von 1867) § 19 S. 117 macht zwischen dem letzten Ausdruck und *πᾶσα κτίσις*, ist nicht der Sache gemäfs.

[3]) Vgl. Kühner, Ausf. Grammatik der griech. Sprache. 2. Aufl. 1870. II. 1 S. 546 Anm. 8: Auch in der attischen Prosa kommen Fälle vor, in denen ein Subst. mit *πᾶς* ohne Art. erscheint, obwohl man ihn erwartet. Beispiel *πᾶς χρόνος*.

[4]) Man könnte vielleicht in der Weglassung des Artikels ein Markieren des qualitativen Gattungsbegriffs sehen. Kühner statuiert (II, 1. S. 523) den Fall bei Gattungsnamen in abstrakter Fassung.

[5]) 1, 5.

wird; nur dafs dort die Wendung ethisch ist, während hier eine metaphysische Betrachtung angestellt wird.

Der Ertrag der obigen Analyse ist also derjenige, dafs der Sohn Gottes hier in Solidarität mit der Welt angeschaut worden ist und selbst als ein Glied der Schöpfung[1]) dasteht. Er ist aber von allem der Gipfel, und ob er wohl, im Unterschied von Gott, zu dem Geschaffenen gehört, bleibt doch die Möglichkeit offen, dafs ihm, dem Voranstehenden, Sondereigenschaften eignen, die ihm eine specifische Stellung innerhalb des Weltganzen sichern[2]). Die Darstellung bewegt sich auch unverzögert dem Ziel entgegen, gerade dies darzuthun. Das an die Spitze gestellte *ἐν αὐτῷ* erinnert aufs neue an das Motiv dieses Ergusses, welches das der Verherrlichung des Sohnes Gottes ist. Der Präexistierende, der zeitlich über die ganze Weltlichkeit zurückreicht, steht wiederum zu dieser in der Beziehung einer idealen Kausation. Es wird gelehrt, dafs der Schöpfungsakt in ihm wesentlich begründet war. Dem Umfang nach unbeschränkt, wird diese Mittlerursache statuiert für alles in dem Himmel und auf Erden, für das was sichtbar, und für das was unsichtbar ist. Nicht ohne polemische Beziehung auf die zu bekämpfende Irrlehre wird die letzte Kategorie in ihrer verschiedenen Verzweigung namhaft gemacht. Die hier viergestaltige Geisterschaft der himmlischen Welt ist der Form nach ein jüdisches Specimen; als Idee betrachtet äquivaliert die Erscheinung mit der Welt von Kräften, resp. geistigen Normen, mit welcher Philo, im Anschlufs an Plato und die Stoiker, die Kosmologie insceniert und das Weltbild beschreibt. Genauer auf diese Aufzählung einzugehen, an der

[1]) *κτίσις*, eigentlich die Thätigkeit selbst: Gründung, Schöpfung, kommt in der Bibel häufig in passivem Sinne vor und bezeichnet die Gesamtheit des Geschaffenen. Jud. 16, 12. Sophia Salom. 5, 18 al. So auch die typische Bedeutung des Wortes im N. T., z. B. Mark. 10, 6. 13, 19. Röm. 1, 25.

[2]) Der prägnante Begriff des *πρωτότοκος* hatte sich schon lange einen Platz in der jüdischen Theologie erworben. Vgl. Prov. 8, 22 ff. Sophia Salom. 9, 9. Jesus Sirach 9, 14. Das Wort selbst in den Psalmen Salomos (ed. v. Gebhardt in Texte und Unters. 1895, 13. Bd. Heft 2) 13, 9. Vgl. Joh. Ap. 3, 14. Analog den auf das Volk Israel sich bez. Stellen Exod. 4, 22. Ps. 88, 28. 4. Esra VI, 58.

die jüdische Phantasie Freude gefunden hat[1]), liegt kein Anlafs vor[2]). Liefs der Ausdruck *ἐν αὐτῷ* es noch unentschieden, wie die allgemein hingestellte Ursächlichkeit näher vorzustellen sei, so kommt jetzt der nähere Aufschlufs. Es wird der Schöpfungsakt in Hinblick auf den Befund und das Ziel des Geschaffenen beschrieben[3]). Durch den Ausdruck *δι᾽ αὐτοῦ* ist die Weltbildung genau nach demselben Schema dargestellt, wie wenn wir bei Philo über die Weltvermittlerschaft des Logos lesen. Durch die Aussage *εἰς αὐτὸν* werden Ausgangspunkt und Endziel wieder ineinander verknüpft. Die Einrahmung, die jede Kreatur dadurch erhält, zeigt eine religiöse Farbe.

Vers 17 giebt die in V. 15 mitgeteilte Anschauung über die Präexistenz des Sohnes wieder, aber ganz wie die Wendung *πάντα δι᾽ αὐτοῦ κτλ.* im Verhältnis zu *ἐν αὐτῷ* als die genauere Ausführung einer allgemeineren Vorstellung gegenübertrat, so besagt auch hier der Satz *καὶ αὐτός ἐστι πρὸ πάντων* mit rein spekulativer Schärfe das Nämliche, was der Ausdruck *πρωτότοκος πάσης κτίσεως* zunächst nur als eine metaphysische Rangbestimmung angab. Aus der zweifachen Wiederholung ersieht man, wie viel der Briefverfasser auf diese zwei Vorstellungen der Weltmittlerschaft und der Präexistenz[4]) gegeben hat. Dunkel bleibt der Sinn der sehr abstrakten Vorstellung, dafs das Weltganze in seinem Gesamtbegriff seinen Bestand in ihm hat[5]). Es ist hierdurch jedenfalls eine Parallele zum Folgenden gesucht: die Summierung der physischen Dinge vollzieht sich nach demselben Gesichtspunkt, wie die Gipfelung von den Subjekten der ethischen Welt (d. h. von der christlichen

---

[1]) Weber, System der altsynagogalen paläst. Theologie. Leipzig 1880. S. 163 ff. Vgl. Buch Enochs 40, 2. 9, 1. 20. 90, 21. 61, 10. The book of the secrets of Enoch (ed. Charles Oxford 1896) 19, 3 ff. 20, 1. 4. Esra VI, 3. Test. der zwölf Patriarchen Levi c. 3.

[2]) Wie die *κυριότητες, ἀρχαί* und *ἐξουσίαι* abstracta pro concretis sind, so sind mit den *θρόνοι* metonym. die auf Thronen Sitzenden zu verstehen.

[3]) Man beachte das Perf. hier, wogegen vorher der Aorist.

[4]) Vgl. noch Vers 18 *ἵνα γένηται ἐν πᾶσιν αὐτὸς πρωτεύων.*

[5]) *τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν.*

Gemeinde). Es stimmt mit dem plastischen Charakter des ganzen Abschnitts, dafs die Gemeinde in diesem Zusammenhang als der dem Gott geweihte Körper[1]) bezeichnet wird. In der Aussage *καὶ αὐτός ἐστιν ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος* ist wieder einmal auf die Herrscherstellung hingeblickt, die V. 13 durch die Worte *τὴν βασιλείαν τοῦ υἱοῦ* ausgedrückt war. Es ist darum angemessen, mit V. 18 die zweite Hälfte des Abschnitts anheben zu lassen, eine Einteilung, die sich sowohl durch die Struktur als durch den logischen Inhalt empfiehlt. Bezüglich der Struktur beachte man, wie sich an beide Thesen eine mehrfach korrelate Auseinandersetzung schliefst[2]). Inhaltlich aber grenzt sich das V. 18 ff. Stehende dadurch ab, dafs der Gegenstand nicht wie vorher die Schöpfung, sondern die Gemeinde ist. Dieser Teil (18—20) hat auch darum einen mehr ausgesprochenen religiös-christlichen Charakter und giebt nur momentweise einen Ertrag für den Zweck, den wir verfolgen. Beachtung verdient nichtsdestoweniger schon die Thatsache, wie hochreligiöse Glaubensstücke durch ein abstrakt spekulatives Medium zum Ausdruck gelangen. Das verheifsungsvolle Dogma von der Auferstehung Christi wird unter dem Gesichtspunkt einer ontologischen Erstlingsthatsache verzeichnet[3]). Der Zweck dieser Glaubensthatsache geht in einer Rangbestimmtheit auf[4]), und durch die Begründung wird die Anschauung wieder auf völlig metaphysischen Boden zurückversetzt[5]). Der spekulative Grundton verrät

---

[1]) *τῆς ἐκκλησίας* ist einfache Apposition und giebt den nämlichen Begriff durch eine deutlichere Bezeichnung wieder.

[2]) Im ersten Teil *ὅς ἐστιν εἰκών*, im zweiten ebenso ein Relativsatz *ὅς ἐστιν ἀρχή*; dann im ersten Teil *πρωτότοκος*, der Erstgeborene unter der physischen Schöpfung, im zweiten dasselbe Wort: der Erstgeborene unter den aus dem Tode Neugeborenen. Auch weiter setzt sich der Parallelismus fort. Dafs Alles, so viel die Vorstellung zu umspannen vermag, Himmlisches wie Irdisches *ἐν αὐτῷ* geschaffen wurde, das ist nur die Kehrseite von dem Grundverhältnis, dafs die „ganze Fülle“ (*πᾶν τὸ πλήρωμα*) in ihm Wohnsitz hat.

[3]) Der Unterschied zwischen *ἀρχή* und *πρωτότοκος* ist rein imaginär. Unser Autor gefällt sich in diesen Wendungen.

[4]) *ἵνα γένηται ἐν πᾶσιν αὐτὸς πρωτεύων.*

[5]) *ὅτι ἐν αὐτῷ εὐδόκησε πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι.*

sich schliefslich in der geflissentlich herausgehobenen Tragweite seines Versöhnungstodes, dessen Folgen Himmel und Erde betreffen[1]). In Bezug auf die Einzelbegriffe ist noch zu erwähnen: das Wort *ἀρχή* markiert den Ehrenplatz der Reihe nach, wie im unmittelbar Vorangehenden *ἡ κεφαλή* die Ehrenstellung der Höhe nach anschaulich ausdrückte. Hierauf wird das V. 15 schon herbeigezogene Wort *πρωτότοκος* genannt, aber dem Begriff kommt eine neue Anwendung zu. Die neutestamentliche Christologie giebt Analogien für diese eschatologische Fassung der Vorstellung[2]). In *εὐδόκησε* V. 19 klingt noch das religiöse Gefühl durch, dafs über dem Sohne noch der Gott als höchste Potenz dasteht[3]). So haben wir hier wieder die drei Gröfsen der spekulativen Ontologie: Gott, den Sohn und die Welt. Das letztgenannte Glied ist durch einen eigentümlichen Begriff vertreten, den bedeutungsvollsten dieser letzten Hälfte unsres Abschnitts, *τὸ πλήρωμα* nämlich. Der Ausdruck bezeichnet die Welt in vergeisteter Fassung, das ideale Weltganze. Das Wort, so absolut hingestellt, kann nämlich nur auf das Sein bezogen werden. Wäre der Sinn ethisch zu verstehen und die G n a d e n fülle gemeint, wie Meyer will, mufste das besonders angedeutet werden, ähnlich wie in 2, 9, wo das hinzugefügte *τῆς θεότητος* die ethische Fassung sicher stellt[4]). Es wird vielmehr hier ein ontologisches Urteil ausgesprochen, und die Bestimmung, auf den Sohn

---

[1]) *εἰρηνοποιήσας . . . εἴτε τὰ ἐπὶ τῆς γῆς εἴτε τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς.*

[2]) Vgl. Hebr. 1, 6. Röm. 8, 29. Es scheint diese Vorstellung im Vergleich mit der von dem ontologischen Primat des Präexistierenden die ältere zu sein. Cfr. 1. Kor. 15, 11 ff. 20 ff.

[3]) Das logische Subjekt dieses Verbums, für welches die Klassiker das Simplex *δοκεῖν* angewendet haben würden, kann nämlich nur Gott sein.

[4]) Auch Ephes. 1, 23, wo die Gemeinde als das *πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσιν πληρουμένου* bezeichnet wird, ist nichts weniger als die Heilsgnade gemeint, sondern durch eine Bezeichnung a parte potiori ist die Gemeinde als die Wesensfülle dessen anschaulich gemacht, der den ontologischen Untergrund des Alls vertritt; *τὸ πλήρωμα* ist dann aktivisch zu fassen und = id quod implet (quo aliquid impletur). Darauf weist auch das parallele *τὸ σῶμα αὐτοῦ* hin.

Gottes bezogen, giebt den V. 17 vorgetragenen Gedanken *τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν* nur in anderer Form wieder. Einen stark persönlichen Accent bekommt die kosmosophische Betrachtung durch das Verbum *κατοικῆσαι*. Ein christliches Äquivalent für die jüdische Schechinah-Idee kommt in dergleichen Äufserungen von der Wohnschaft des Göttlich-Übersinnlichen zum Vorschein[1]). Schliefslich mufs noch bemerkt werden, dafs hier, wie bei mehreren andern Details aller Wahrscheinlichkeit nach eine antithetische Beziehung auf gnostische Lehrbetrachtungen vorliegt[2]). Die Person Jesu ist folglich noch vor dem Erscheinen unseres Briefes in ontologische Erörterungen hineingezogen worden. Hinsichtlich des hier Vorliegenden ist festzuhalten: Unserem Autor dient als Basis seiner Ausführungen die unter dem geschichtlichen Namen Jesus von der Gemeinde als Sohn Gottes anerkannte Persönlichkeit. Irgend welche Unterscheidung vom Vormenschlichen, Menschgewordenen und Erhöhten zu machen und dementsprechend das Objekt der obigen Darstellung unter verschiedenen Phasen zu vergegenwärtigen, ist unratsam. Genetisch angesehen hat die Gesamtanschauung ihren Ausgangspunkt gehabt im Stand des Erhöhten.

Die Frage, die während der ganzen bisherigen Untersuchung unterlief, wird jetzt, wo wir das Ergebnis übersichtlich zusammenfassen, direkter Beantwortung entgegenharren: Ist dieser Abschnitt unter Beeinflussung vom philonischen Alexandrinismus verfafst worden?

Die Antwort wird bejahend ausfallen müssen. Gar manche charakteristischen Einzelheiten erinnern lebhaft an die philonische Schriftstellerei.

Am Eingang wurde das Reich des Sohnes Gottes im Gegensatz zu dem Machtbereich der Finsternis erwähnt.

---

[1]) Die Idee wird uns in der Erörterung des Prologs 4. Ev. (1, 14) wieder beschäftigen. Vgl. Röm. 9, 5. 2. Petr. 3, 13.

[2]) Das Wort *τὸ πλήρωμα* hat unser Briefverfasser seinen Widersachern entlehnt. Er streitet mit denselben metaphysischen Waffen, indem er den Begriff auf Christus anwendet statt auf die Engelmächte, auf die bezogen wir das Wort späterhin einen so hervorragenden Platz im gnostischen System einnehmen sehen.

Unmittelbar vorher wurde das Heilslos der Erlösten als eine Teilnahme am Licht hingestellt. Philo schaut das Göttliche mit Vorliebe unter diesem Symbol an. An einer Stelle sehen wir ihn ausdrücklich das Licht als das Grundwesen Gottes bezeichnen[1]). Wenn nun demnächst die Verherrlichung des Sohnes Gottes damit anhebt, ihn als *εἰκών*, als das Bild Gottes zu bezeichnen, so liegt hierzu allerdings in der Sophia Salomonis eine Analogie vor, indem es hier an einer Stelle[2]) heifst, dafs die Weisheit ein Abglanz sei des ewigen Lichts, ein Spiegel der Kraft Gottes und ein Bild seiner Güte *καὶ εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ*. Es besteht hier Ähnlichkeit in dem Verhältnis zwischen Gott und dem zweiten Prinzip: in der Sophia S. die Weisheit, im Kolosserbrief der Sohn. Aber die an den beiden Stellen hinzugekommene genitivische Näherbestimmung (resp. *τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ* und einfach *αὐτοῦ*) bewirkt wieder ein Auseinandergehen der zwei Vorstellungen. Der Begriff ist nämlich an erster Stelle ethisch bestimmt, während der Sinn im Kolosserbrief eminent metaphysisch ist. Die vollständigste Parallele tritt uns erst bei Philo entgegen, in dessen System die Vorstellung systematisches Relief hat. Wenn der ursprüngliche Mensch der philonischen Anthropologie zufolge auch an der göttlichen Natur Anteil erhielt[3]), so kam es daher, dafs er ein Bild seines Bildnisses ist[4]). Das primäre Bild Gottes ist nämlich der Logos, derselbe, der als ideales Protoplasma die Welt ontologisch bedingt[5]). — Wird nun Gott im Kolosserbrief des weiteren als der Unsichtbare bezeichnet, so bekundet sich hierin eine echt phi-

[1]) De somn. I, 632 *ἐπειδὴ πρῶτον μὲν ὁ θεὸς φῶς ἐστι.* Vgl. Keferstein, Philos Lehre von den göttlichen Mittelwesen. Leipzig 1846. S. 219 ff.

[2]) 7, 26.

[3]) De mundi opif. I, 36, nach Cohns Ausg. S. 52 ff., welche hier Textverbesserungen einführt: *μέχρι μὲν γὰρ εἷς ἦν, ὡμοιοῦτο . . . . κόσμῳ καὶ θεῷ καὶ τῆς ἑκατέρου φύσεως ἐναπεμάττετο τῇ ψυχῇ τοὺς χαρακτῆρας.*

[4]) De mundi op. 5. *εἰκὼν τοῦ εἰκόνος.*

[5]) De prof. I, 561 vom *λόγος θεῖος*: *αὐτὸς εἰκὼν ὑπάρχων θεοῦ.* De Monarch. II, 2. 225 *λόγος δέ ἐστιν εἰκὼν θεοῦ, δι' οὗ σύμπας ὁ κόσμος ἐδημιουργεῖτο.* De mundi op. I, 6.

lonische Ansicht. Gerade der Angelpunkt der philonischen Theosophie liegt hier: Gott ist der Unnahbare, der Unbeschreibbare[1]). Der Denker legt Verwahrung ein gegen jedwede anthropomorphische Gottesvorstellung und will die Theophanien der alttestamentlichen Offenbarung hiermit übereinstimmend rationalistisch verstanden haben. Die Menschen sind nicht imstande, die Sonne selbst zu betrachten, sondern sie sehen nur ihren strahlenden Reflex und halten irrtümlich diesen für die Sonne selbst. Ebenso geht es ihnen in Beziehung auf Gott: sie meinen, er wäre es selbst. wenn sie sein Bild erblickt haben; was sie aber gesehen, ist sein Engel, sein Logos[2]). Was hier im Kolosserbrief mit solcher Prägnanz über den Sohn Gottes ausgesagt wird Gott gegenüber, dem entspricht im kleineren Mafsstabe das philonische Schema für die Vernunftseele im Menschen ihrem Logosurbild gegenüber[3]). Philonische Parallelen ergeben sich ferner, wenn der Sohn Gottes auch zu wiederholten Malen als der Erstgeborene, der Erste und Oberste von allem erklärt wird. Und zwar finden wir diese Vorstellung in analogen Beziehungen: er ist der Erste von allem, was Dasein hat, der Erste in der ganzen gewordenen Welt[4]).

---

[1]) Hierüber siehe meine Ausführung Teil I S. 189 fg.

[2]) De somn. I, 1, p. 656 .... *οὕτως καὶ τὴν τοῦ θεοῦ εἰκόνα, τὸν ἄγγελον αὐτοῦ, λόγον, ὡς αὐτὸν κατανοοῦσι.* Vgl. Tischendorf, Philonea. Leipzig 1868. S. 53.

[3]) De plantat. Noe I, 332 *ὁ δὴ μέγας Μωϋσῆς οὐδενὶ τῶν γεγονότων τῆς λογικῆς ψυχῆς τὸ εἶδος ὡμοίωσεν ἀλλ' εἶπεν αὐτὴν τοῦ θείου καὶ ἀοράτου πνεύματος ἐκείνου .... εἶναι νόμισμα.* Der Logos als idealer Urtypus ist unsichtbar. Ja der philonische Logos wäre von Haus aus der sinnlichen Wahrnehmung entzogen. (Leg. alleg. 1, 48: *αἰσθητὸν δὲ ἐν ἰδέαις οὐδέν.* Vgl. De prof. I, 561. De Cherub. I, 156. De mundi op. I, 6.) Dafs er es nur in gewissen Fällen auch geblieben ist, ist Folge davon, dafs Philo nicht nur Denker war, sondern als gläubiger Israelit sich auch mit einer historischen Offenbarung des Göttlichen auseinanderzusetzen hatte. Das christl. Gefühl zieht zunächst das Facit eines Teils seiner Lehre. Demgemäfs kann es nicht Wunder nehmen, wenn manche Züge des philonischen Begriffs den betreffenden christlichen Schriftstellern nicht in den Sinn gekommen sind.

[4]) Leg. alleg. III, I, 121. *καὶ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ὑπεράνω παντός ἐστι τοῦ κόσμου καὶ πρεσβύτατος καὶ γενικώτατος τῶν ὅσα γέγονε.* De prof. I, 562. *Ἐνδύεται δ' ὁ μὲν πρεσβύτατος τοῦ ὄντως* (= Jahve)

Der Ehrentitel des Erstgewordenen wird ihm auch da beigelegt, wo er sich ethisch, in der Heilsgeschichte bethätigt[1]). Aus dem Ausdruck *πρωτότοκος πάσης κτίσεως* ergab sich uns, dafs der Logos selbst als ein Geschöpf Gottes betrachtet worden ist. Auch hierin bleibt der christliche Autor unsres Briefes nicht fern von dem philosophischen Logosophen in Alexandrien. Philo kann den Logos und die Welt in ihrer Beziehung auf Gott hin zusammenschauen. Das zeigt die Thatsache bei ihm, dafs er dem Logos, als erstgeborenem Sohn Gottes, die Welt als den jüngeren Sohn desselben zur Seite stellen kann[2]). Und wiewohl Philo es nicht zu einer ausdrücklichen Erklärung in der Richtung bringt, wäre doch am Ende unter den verschiedenen vorgeschlagenen diejenige Ableitung des Logos vom Vater vielleicht die treffendste, welche ihn als ein Geschöpf Gottes hinstellt[3]). Nachdem durch die vorangehenden Epitheta die Würdestellung des Sohnes gesichert worden ist, spricht das Folgende die Lehre aus, dafs das Weltganze auf ihm beruht, oder, wie der Gedanke weiter unten inhaltlich variiert wird: durch ihn und zu ihm ist das Weltall geworden. Das „zu ihm“ klingt religiös-christlich. Aber abgesehen von diesem Gliede liegt in dieser Äufserung nichts anderes als die rein philonische Logosophie, zumal seine Theorie vom *λόγος μεσίτης*. Freilich vertrat jede christliche Schöpfungslehre[4]) von Haus aus eine Weltauffassung, die sich nicht wohl mit der spekulativen Kosmogonie eines griechischen Denkers völlig würde decken können. Auch mufs zugegeben werden, dafs die philonische Einteilung der

---

λόγος ὡς ἐσθῆτα τὸν κόσμον. De confus. lingu. I, 427 *καὶ γὰρ ἀρχή, καὶ ὄνομα θεοῦ καὶ λόγος.*

[1]) De somn. I, 1. 653. Als Heiligtum Gottes wird erwähnt *ὅδε ὁ κόσμος, ἐν ᾧ καὶ ἀρχιερεὺς ὁ πρωτόγονος αὐτοῦ θεῖος λόγος.* De agric. I, 308. De confus. lingu. I, 414.

[2]) Quod deus sit immut. I, 277. De migr. Abr. I, 466. Vgl. Teil I meines Werkes, Der Logos S. 215.

[3]) Vgl. Der Logos I, S. 212.

[4]) Es ist eine richtige Beobachtung der neutestamentlichen Kommentatoren, dafs das Verbum *κτίζω* mit compp. immer ein inhaltliches Produzieren bezeichnet und nicht das blofse Einrichten oder die Zugestaltung von etwas Vorhandenem bedeutet.

Welt in eine protoplastische und eine scheinbare hier nicht als Lehrsatz vorgetragen wird. Andererseits aber kann man sich bei ein paar Ausdrücken nicht des Eindrucks erwehren, dafs eine Reminiscenz an den idealen Protokosmos vorhanden ist. Dafs die Gesamtheit der Dinge *ἐν αὐτῷ* ihren Bestand hat[1]), drückt allerdings eine Causalität aus, die ziemlich undurchsichtig verbleibt, aber die Wendung würde sich bei der Annahme völlig enträtseln, dafs hier das *εἰκὼν τοῦ θεοῦ* als Paradigma, als die geistige, ideal verkürzte Welt, der Schöpfung zu Grunde gelegen hat[2]). Auch was später geäufsert wird über die Seinsfülle, die in ihm Wohnsitz hatte[3]), erweckt unwillkürlich dieselbe Ahnung. — Dieser letzterwähnte metaphysische Begriff bezieht sich ferner im Sinne des Autors unzweifelhaft vornehmlich auf die unsichtbaren Wesensausgestaltungen des Vers 16. Die hier erwähnten *ἀόρατα* zeigten sich in einer vierfachen Verästelung. Darin haben wir den jüdischen Geist erkannt. Werden aber die Throne, Herrschaften, Fürstentümer und Obrigkeiten auf ihre inhaltliche Einheit zurückgebracht, so kommt eine systematische Idee heraus, die nichts anderes ist als die philonische Lehre von den *δυνάμεις*[4]).

Der zweite Teil unseres Abschnitts mufste für uns weniger austragen, weil derselbe sich in mehr specifisch gefärbten Gedanken bewegte. Nichtsdestoweniger gelangt die Gesamtvorstellung nicht zur geschichtlichen Reinheit. Es behauptet sich fortwährend dieselbe vergeistigt-konstruk-

---

[1]) *τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν* V. 17.

[2]) Ich finde bei Philo, Leg. alleg. I, 1. 47 eine Stelle, die sich auffallend mit der unsrigen berührt. Es heifst hier in einer Paraphrase zu Gen. II, 4 (nach dem LXX-Text: *Αὕτη ἡ βίβλος γενέσεως οὐρανοῦ καὶ γῆς, ὅτε ἐγένετο*): *οὗτος ὁ .... τέλειος λόγος ἀρχὴ γενέσεως .... βιβλίον δὲ εἴρηκε τὸν τοῦ θεοῦ λόγον, ᾧ συμβέβηκεν ἐγγράφεσθαι καὶ ἐγχαράττεσθαι τὰς τῶν ἄλλων συστάσεις.* Vgl. auch De Mose III, II, 155 *τοῦ συνέχοντος λόγου τὸ σύμπαν.*

[3]) Vers 19.

[4]) Dieselbe Verwahrung, wie unser Autor unter Hinblick auf den Sohn Gottes, erhebt Philo in direkter Weise mit Bezug auf Gott selbst de monarch. II, I, 214 *πάντας οὖν οὓς κατ᾽ οὐρανὸν αἴσθησις ἐπισκοπεῖ, θεοὺς αὐτοκρατεῖς οὐ νομιστέον, τὴν ὑπάρχων τάξιν εἰληφότας, ὑπευθύνους μὲν φύσει γεγονότας.*

tive Anschauungsweise, welche das alexandrinische Grundkolorit ist. Auch der eigentümliche, der brieflichen Sonderlage entlehnte Begriff *τὸ πλήρωμα* ist weit davon entfernt, etwas Fremdes hineinzubringen, dafs wir vielmehr auch in diesem Generalnenner der übersinnlichen Wesenheit ein echtes Symbol der logosophischen Spekulation erkennen müssen[1]).

Soweit die Einzelvergleichungen.

Eine ziemliche Reihe von Berührungspunkten zwischen unserm Briefabschnitt und philonischen Lehrtropen ist dargelegt. Mit Bezug auf die Einzelerscheinungen wäre die Möglichkeit einer doppelten Originalität der Vorstellungen nicht zu leugnen. Aber die natürliche Erklärung würde immer diejenige sein, dafs eine einmalige machtvoll ausgeprägte Gesamtanschauung auch anderweitige litterarische Schöfslinge erzeugte[2]). Und die Wahrscheinlichkeit eines einheitlichen Impulses nimmt zusehends zu mit der Entlegenheit und dem Sondercharakter der betreffenden Vorstellungen. Also die Wahrscheinlichkeit einer inneren Verwandtschaft zwischen diesen Elementen eines eigentümlich spiritualisierenden Christentums und dem philonischen Alexandrinismus besteht. Es fragt sich aber, ob es ein kritisches Mittel giebt, das die bezüglichen Momente zum Rang eines e n t s c h e i d e n d e n B e w e i s e s erheben kann. Ich meine ja. So lange sich die Erwägung an Einzelheiten heftet, steht der Wahrscheinlichkeit die Möglichkeit gegenüber, dafs das Gemeinsame einer allgemeinen Zeitlage entnommen sei. Dieser Ausweg wird aber nicht verschlagen, wenn m e h r e r e charakteristische Einzelheiten sich auf charakteristische Weise zusammenthun, und wir der litterari-

---

[1]) Vgl. De somn. I, 630 *ὁ θεῖος λόγος, ὃν ἐκπεπλήρωκεν ὅλον δι' ὅλων ἀσωμάτοις δυνάμεσιν αὐτὸς ὁ θεός.*

[2]) Vgl. R. Eucken, Geschichte der philosophischen Terminologie. Leipzig 1879. S. 185 fg. Mit steigender Kenntnis sehen wir das Viele sich nach einem Punkt zusammenneigen .... So wenig daher auch die einmalige Entstehung dogmatisch hingestellt werden darf, so werden wir sie überall so lange gelten lassen, bis entscheidende Gründe dagegen vorgebracht sind.

schen Thatsache gegenüberstehen, dafs das eigentümliche Bild, welches sich hieraus ergiebt, nachweisbar anderwärts aus einem bestimmten Schmelztiegel herausgekommen war. Wenn man dieselben Mittel in Anwendung findet, um den Effekt hervorzubringen, wenn man dieselben Ideen in Verbindung gebracht, und dieselbe Anschauung zur Methode entwickelt sieht, dann wird man nicht umhin können, die Quelle dort zu suchen, wo sie nun einmal reich und stark heraustritt.

Wie *ist* aber, hierauf angesehen, unser Abschnitt gebaut, und welche Ideenassociation finden wir darin? [1])

Die in den *Lichtzustand* berufenen Heiligen verdanken ihr Schicksal demjenigen, der als das *Bild* Gottes verherrlicht wird. Mit dieser Bildähnlichkeit des Sohnes verbindet sich die theosophische Ansicht, dafs Gott der *Unsichtbare* ist; hieran schliefsen sich *kosmogonisch-ontologische* Betrachtungen. Es wird über die *metaphysische Rangstellung* des *Ersten* und *Ältesten* reflektiert; *die Welt*, heifst es ferner, hat in ihm ihren *Bestand*; ihre *Entstehung* ist durch ihn *vermittelt*. Der Gedanke hieran suggeriert dem Autor eine bedeutungsvolle Anspielung auf *unsichtbare* Gröfsen, welche das *Sein* in *idealer* Zusammenfassung *beherrschen* und in potenzierter Weise *vertreten*. Zum Schlufs und kurz zusammengefafst: die persönliche Gestalt Jesu und die an ihn geknüpften heilsmittlerischen Daten krystallisieren sich zu *metaphysischen Typen* oder vergeistigen sich zu *theosophischen Wertgröfsen*.

In allem aber, was hier im Druck hervorgehoben ist, enthüllt sich ein einheitlicher Geist. Was dies aber für ein Geist ist, darüber wird derjenige nicht im Zweifel sein können, der Philo gelesen hat. Alle diese

---

[1]) Man denke sich folgenden Fall: Es wird in einer Schrift aus dem 18. Jahrhundert der Begriff der Monade gefunden. Noch könnte Einer vielleicht an selbständige Ausarbeitung des alten neuplatonischen Begriffs der μονάς denken. Aber wenn nun weiter in der Schrift auf diesen Begriff hin eine vollständige Ontologie ausgearbeitet wäre, dann wäre der Schlufs auf Beeinflussung seitens Leibniz ein zwingender.

Momente treffen bei dem Alexandriner zusammen. Es sei mir darum gestattet, die Hoffnung auszusprechen, dafs die Forschung in Zukunft nicht immer dasjenige als ein Problem unsicher hinstellen möge, was sich mit Evidenz erweisen läfst:

Die Christologie, die uns dieser Abschnitt des Kolosserbriefs vor Augen führt, ist unter Philos Einflufs zu stande gekommen.

An den Kolosserbrief schliefst sich als zweiter Gegenstand unserer Untersuchung der Brief an die Hebräer. Auch hier handelt es sich zunächst um einen bestimmten Abschnitt, nämlich die ersten Verse, auf welche darum hier genau eingegangen werden soll. Daneben wird aber auch der Gesamtcharakter der Schrift, sowie gewisse zerstreute Annäherungen an das logosophische Schema berücksichtigt werden. Zuvörderst aber mufs die Schrift in Hinsicht auf litterarische Beschaffenheit, Leserkreis, Abfassung und Zeitlage bestimmt werden.

Der Umstand, dafs es der Schrift an jedem überschriftlichen Eingang und jeder Verfasserangabe fehlt, hat schon früh die Forscher in Zweifel versetzt, ob hier überhaupt ein an einen bestimmt umgrenzten Kreis gerichteter Brief vorliege. Dem Inhalt fehlt es indessen nicht an konkreten Zügen, welche unverkennbar für einen abgegrenzten Leserkreis eintreten[1]), und der Schlufs des Briefes führt auf eine persönliche Beziehung des Autors zu seinen Lesern[2]). Die Leser ferner, an welche die Adresse ist, müssen Judenchristen sein. Die specifische Art der Darstellung setzt dies ohne weiteres voraus. Aber wo sind diese Leser zu suchen? An Rom haben gedacht Wettstein, Holtzmann, Renan, Zahn, Kurtz und Alford. Die Schlufsworte *οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας* scheinen darauf hinzuweisen, aber eine Entscheidung herbeizuführen, genügen diese Worte, die nicht eindeutig sind, nicht. Die Annahme wird durch die an Diasporajuden unangebrachten Ermahnungen gegen Überschätzung des alt-

[1]) Als solche Stellen sind hervorzuheben 5, 11 fg. 6, 10. 10, 25. 10, 32 ff. 12, 4 fg.

[2]) 13, 18 fg. 22—25.

testamentlichen Opferkultus nicht empfohlen und durch die Stelle 12. 4 geradezu ausgeschlossen. Zu einer Christengemeinde, welche die neronische Verfolgung durchgemacht hat, kann nicht gesagt werden: Noch habt ihr nicht bis aufs Blut widerstanden. Man wird zwischen Alexandria und Palästina zu wählen haben. Es läfst sich für beides manches anführen. Der letztere Ort aber empfiehlt sich durch die vortreffliche Weise, durch welche sich der Ausdruck ἔξω τῆς πύλης, mit Anwendung auf Jerusalem also, erklären würde. sowie durch den ganzen Tenor der durch zähe Anhänglichkeit an jüdische Kultinstitute veranlafsten Ermahnungen.

Die Zeit der Abfassung festzustellen, ist nicht ohne Schwierigkeit. Der Verfasser des Hebräerbriefes scheint mit Absicht vermieden zu haben, auf konkrete Einzelheiten der kultischen oder socialen Zustände einzugehen; die Erörterung verharrt innerhalb einer abstrakten Allgemeinheit. Aus diesem Grunde wird uns auch der Schlufs hinfällig, den wir sonst aus der Nichterwähnung des Sturzes des jerusalemitischen Tempels hätten ziehen können. Die Stellen, wo der Autor auf den alttestamentlichen Kultus kommt [1]), lassen die Sachlage auch nicht klar hervortreten. Mit Jülicher, Holtzmann, v. Soden, Schenkel u. a. bin ich geneigt, die beginnende Verfolgung in der Domitianischen Regierungsepoche als natürlichste Zeitgrundlage anzunehmen. Der Brief wäre dann in die Jahre 80 – 90 zu verlegen. Vor dem Jahr 95 mufs er jedenfalls verfafst sein [2]).

Unser Schriftwerk ist also ein Sendschreiben an eine judenchristliche Gemeinde, wahrscheinlich die in Palästina. Der Brief, aus welchem eine autoritative schriftstellerische Persönlichkeit [3]) entgegentritt, ist wahrscheinlich in einem der Jahre 80—90 geschrieben worden.

---

[1]) 7, 8. 20. 8, 3 ff. 9, 6—9. 13. 13, 10 fg.

[2]) Das entscheidet der um dies Jahr erscheinende 1. Clemensbrief, welcher unsere Schrift voraussetzt.

[3]) An Barnabas, Pauli Mithelfer, zu denken, ist keine unwahrscheinliche Vermutung. Eine Tradition (in Nordafrika) empfiehlt sie. Vgl. die Bemerkungen Zahns in Geschichte des neutestamentl. Kanons. Erlangen 1888. Erster Band, erste Hälfte S. 293 fg.

Über die theologisch-dogmatische Lage unseres Briefes in Beziehung zu dem christlichen Lehrtypus des Zeitalters ist verschieden geurteilt worden. Holtzmann, der (im Gegensatz zu Meyer-Weifs) ein näheres Verhältnis zum Paulinismus behauptet[1]), hat jedenfalls so gewichtige Berührungen nachgewiesen, dafs die Bezeichnung des Briefes als ein Erzeugnis des Deuteropaulinismus nicht unbegründet ist. Andererseits unterscheidet sich der Autor des Hebräerbriefs durch schriftstellerische Manier und durch Mittel der Anschauung sowohl von Paulus, wie von jedem anderen christlichen Schriftsteller des Zeitalters. Und zwar liegt die Eigentümlichkeit der Schrift darin, dafs Ausführung und Beweismethode durchaus im philonischen Stil gehalten sind. Der Brief ist alexandrinisch geprägt und trägt das Gepräge offen an der Stirn. Natürlich tritt dieser Alexandrinismus in einer Form hervor, wie sie durch den Christenstand des Autors bedingt war. An Philo mochte wohl der Geist des Christen geschult sein, aber an Christus war das Gemüt gebunden durch Taufe, Heilshoffnung und Gemeindebewufstsein[2]). Auch unsere Schrift reiht sich in den Kreis von Werken, welche Zeugnis über den Messias Jesus und die durch ihn vermittelten Gaben, Segnungen und Lebensideale ablegen wollen. Es ist aber die Weise, in der dies geschieht, die uns hier interessiert. Denn über derselben schwebt der philonische Geist. Zuvörderst ist der Hintergrund das israelitische Offenbarungsinstitut. Das Alte Testament giebt den Stoff, mit dem der Autor arbeitet, ganz wie wir es bei Philo finden[3]). In sonderbarer Mischung verweben sich philonische mit paulinischen Ausdrücken[4]). Wo

---

[1]) Einleitung zu dem N. T. 1885. S. 315 fg.

[2]) Vgl. was unser Autor selbst erklärt 6, 1 ff. Aus dem paul. geprägten Christenstand hat sich wohl auch die Glaubenstheorie als ein dogmatisches Leitmotiv dem Christusanhänger gegeben (vgl. das 11. Kap. unseres Briefes). Die Beziehung zu Philo, die Thoma (Die Genesis des Johannesevangeliums. Berlin 1882. S. 104 fg.) auch in diesem Punkt aufstellen will, scheint mir eine entferntere zu sein.

[3]) Vgl. Teil I dieses Werkes S. 186.

[4]) Siehe hierzu A. Thoma, die Genesis des Johannesevangeliums. Berlin 1882. S. 99.

die Themata sich berühren, überwiegt die philonische Anschauungsform. Über Bedeutung des Gesetzes wird reflektiert bei Paulus, wie bei dem Verfasser des Hebräerbriefs. Aber während jener eine negative Anwendung von dem Gegenstande macht, nämlich zum Aufbau seiner Theorie von der Gerechtigkeit vor Gott, so finden wir hier eine symbolische Verwertung des heiligen Themas, indem das Gesetz ähnlich wie die ganze alttestamentliche Heilsökonomie typisch gedeutet wird [1]). Das soeben Bemerkte kann uns überhaupt auf die unstreitbar philonischen Einzelerscheinungen des brieflichen Textes führen. Wie bei Philo tritt im Hebräerbrief in den Citationsformeln des heiligen Textes bestimmt Gott oder unbestimmterweise die göttliche Suggestion auf [2]). Derselbe allegorische Midrasch wie bei Philo begegnet uns mehrmals [3]). Im einzelnen mag noch an die solenne Einführung von Melchisedek erinnert werden in 7, 1 ff.; bei Philo geschieht seiner auf analoge Weise Erwähnung [4]). Ferner mufs bemerkt werden, dafs das Citat 13, 5, welches zwei alttestamentliche Stellen eigentümlich verschmilzt, wörtlich mit einer philonischen Stelle übereinstimmt [5]), was immerhin seine natürlichste Erklärung in einer mittelbaren oder direkten Bekanntschaft seitens des Briefverfassers mit dem grofsen alexandrinischen Schriftausleger findet. Die Betrachtung des geoffenbarten Messias als heilsmittlerischen Hohenpriesters — ein Lieblingsgegenstand der Erörterung — ruht völlig auf philonischen Aus-

---

[1]) Vgl. Holtzmann, Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie. Zweite Hälfte S. 290 ff. Neben dem oben statuierten Fall verdient noch specieller Erwähnung, wie in 9, 1 das „weltliche" Heiligtum als Abbild eines überirdischen Urbilds dargestellt wird. Vgl. die hiervon abweichende Vorstellung Röm. 5, 14. 1. Kor. 10, 11.

[2]) Hebr. 2, 6. 4, 4.

[3]) Beispiele 3, 5. 6, 13 ff. 16. 7, 12. 8, 6—13.

[4]) Leg. alleg. III, I, 103. Es heifst hier u. a. von Melchisedek *ἱερεὺς γάρ ἐστι λόγος.* Vgl. De congressu quaer. I, 533. De prof. I, 562. De ebrietate I, 365.

[5]) De conf. lingu. I, 430. Die betreffende Stelle lautet: *Οὐ μή σε ἀνῶ οὐδ' οὐ μή σε ἐγκαταλίπω.* (Jos. 1, 5. Dt. 31, 6.)

führungen[1]). Schließlich ist die Aussage in 4, 12 anzuführen. Die Weise, in der hier von dem alles durchschneidenden Worte Gottes gesprochen wird, hat unverkennbar den philonischen Logos *τομεύς* zur Voraussetzung[2]). Diese Einzelheiten könnten durch manche andere vermehrt werden. Es ist aber die Gefahr, man sehe vor Bäumen den Wald nicht mehr. Gerade die formale Grundsignatur ist philonisch: das Bestreben, sich eine Gotteserkenntnis aus den Textbestandteilen der alttestamentlichen Offenbarung zu bilden; ferner die Totalanschauung, welche beherrscht ist von dem Gegensatz zwischen der Idealwirklichkeit eines Urbildlichen, eines geistig Sublimierten einerseits und einer abgekürzten „unvollkommenen" Zeiterscheinung andererseits.

Aber diesen aus dem Ganzen der Schrift geschöpften Daten reiht sich nun dasjenige an, was ein Sonderabschnitt des Briefes (seine ersten Verse) darbietet. Was hier gegeben wird, ist ein vollständig logosophischer Erguſs.

Das erste Wort hat des Autors historisch christliches Gefühl. Vers 1 führt als Hebel der Erörterungen dieselbe triumphierende Betonung des Gegensatzes zwischen sonst und jetzt ein, der auch im vierten Evangelium zum Durchbruch gelangt[3]). Nachdem die alttestamentlichen Organe der Offenbarung Gottes erwähnt worden sind, folgt als Widerspiel der neutestamentliche Offenbarungsvermittler. *υἱῷ* artikellos; das qualitative Verhältnis zu den *προφῆται* wird dadurch markiert. Auch soll der Inhalt des Begriffs erst durch die jetzt anhebende Ausführung gegeben werden. Das erste, was dem Begriff gesichert wird, ist die Machtherrlich-

---

[1]) In Besonderheit mag die Verwandtschaft der Stelle 10, 29 mit De prof. I, 558 erwähnt werden. Vgl. Siegfried, Philo von Alexandrien als Ausleger des A. T. Jena 1875. S. 326 ff.

[2]) Quis rer. div. haer. I, 491 fg. Daſs indessen das Wort selbst *ὁ λόγος τοῦ θεοῦ* noch nicht den technisch-metaphysischen Sinn hat, geht aus dem Schluſswort des 13. Verses hervor (so auch die meisten Kritiker). Zur freien ausgesprochenen Identifikation des philosophischen Terminus mit dem Messiasnamen hat unser Briefverfasser es noch nicht gebracht.

[3]) Joh. 1, 17.

keit. Der universellen Verfügungsgewalt des Messias wird durch den Ausdruck: der Erbe aller Dinge — Erwähnung gethan. Es ist der amplifikativen Aussage über die Rolle des Gottessohns gemäfs, wenn in dem jetzt folgenden Zusatz *δι' οὗ καὶ ἐποίησε τοὺς αἰῶνας* das Prädikat dem Objekt vorangestellt wird. Die Übersetzung von *αἰῶνες* in unserem Zusammenhang ist von grofser Bedeutung. *Αἰών* bedeutet ja zunächst: ein (längerer) Zeitabschnitt. Die Frage ist nun, ob das (hier pluralisch auftretende) Wort auch hier nur schlechthin die langen Zeitläufte der Weltperioden oder vielmehr — wie später oft — die Bedeutung von Welt hat. Im letzteren Fall giebt unser alexandrinisch geschulter Schriftsteller hier den echt philonischen Gedanken (wieder), dafs die Schöpfung des Alls durch Gott vermittelst einer göttlichen Hypostase ausgeführt wurde. — Die Entscheidung mufs aber bestimmt nach dieser Richtung ausfallen. In die Bedeutung von Welt schlägt der Begriff logisch leicht über. Es handelt sich um einfache Metonymie des Continens pro Contento. Und dem Fall in der griechischen Sprache treten Analogien in anderen Sprachen zur Seite[1]. Die Begriffsausprägung taucht schon im Alten Testament auf. Es ist dies die Bedeutung des Ausdrucks in Eccl. 3, 11[2]. Offenbar liegt derselbe Sinn des Ausdrucks in der Sophia Salomonis 18, 4 vor[3]. Im Neuhebräischen

---

[1]) Das deutsche Wort Welt ist Zeuge von demselben Begriffsübergang. Althochdeutsch lautete es weralt und bedeutet Zeitalter, Mannesalter, vgl. altsächs. werold, irdisches Leben, angelsächs. weorold (das jetzige englische world). Das erste Glied der Zusammensetzung ist wer (cfr. lat. vir), altgerm. Wort für Mann, das zweite Glied findet sich wieder im altnord. old (angs. yld): Zeitalter. Siehe Kluge, Etymol. Wörterbuch der deutschen Sprache. Strafsburg 1894. S. 402. Über Analogien auf dem oriental. Sprachgebiet vgl. das gleich Folgende.

[2]) Es heifst hier von Gott גַּם אֶת הָעֹלָם נָתַן בְּלִבָּם, was die LXX so wiedergeben, *καί γε σύμπαντα τὸν αἰῶνα ἔδωκεν ἐν καρδίᾳ αὐτῶν* (sc. der Menschen). Das zweite Hemistich des Spruches giebt das Objekt durch הַמַּעֲשֶׂה, das Schöpferwerk (LXX *τὸ ποίημα*) Gottes, wieder.

[3]) In der Wendung *τὸ ἄφθαρτον νόμου φῶς τῷ αἰῶνι δίδοσθαι* kann unser Begriff, welcher als Empfänger dargestellt wird, offenkundig nur die Bedeutung: Welt haben. Ähnlich 14, 6 und 13, 9.

ist Welt die vorherrschende Bedeutung der ursprünglich auf die Zeit gehenden, mit *αἰῶνες* parallelen Bezeichnung[1]. Im Talmud, wie im Arabischen دُنْيَا begegnet uns dieselbe Erscheinung[2]. Auf hebräischen Boden ist die Vorstellung getragen durch den technisch zugebildeten Tropus der Rabbiner עוֹלָם הַזֶּה, eine theokratische Vorstellung, deren griechische Übersetzung *ὁ αἰὼν οὗτος* als geläufiger Begriff in Besonderheit bei Matthäus, Lukas und Paulus begegnet. Die sprachpsychologische Thatsache pflanzt sich sodann in der folgenden christlichen Litteratur fort, so z. B. bei Ignatius[3] und Tatian[4]. Ja man sieht den Ausdruck sogar auf aufserreligiösem Boden einkehren, wo wir ihn z. B. bei Porphyr[5] finden. — Hier, an unserer Stelle im Hebräerbrief ist diese Bedeutung die logisch gegebene, wir haben einen prägnanten Ausdruck für das soeben in den Worten *κληρονόμον πάντων* vergegenwärtigte All. Wie in Hebr. 11, 3 würde eine Auffassung des Wortes, als bezeichne es Weltperioden, doch ein dürftiges Quid pro quo geben. Wir lesen in dieser Äufserung die feierliche Verherrlichung des

---

Zur letzten Stelle vgl. Grimm (Kurzgefafstes exeget. Handbuch zu den Apokr. des Alten Testaments. Leipzig 1860): Das was in der Zeit ist, die Welt.

[1]) Levy, Neuhebräisches und Chald. Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim. Leipzig 1883. III, S. 655.

[2]) Gesenius Thesaurus II, 1036.

[3]) Die oben angedeutete Erklärung ist die natürliche bei Ignatius, Ep. ad Ephes. XIX, 2 (citiert nach Th. Zahns Ausgabe in Harnacks und von Gebhardts Patrum Apost. Opera Fasc. II. 1876). Hier wird doch der fragende Ausruf: *Πῶς οὖν ἐφανερώθη τοῖς αἰῶσιν;* bedeuten müssen: Wie hat er sich der zeitlichen Welt offenbart? Kurz zuvor XIX, 1 ist über *ὁ ἄρχων τοῦ αἰῶνος τούτου* gesprochen.

[4]) Kap. 20 (v. Gebhardts und Harnacks Texte und Unterss. Bd. IV, S. 22) vernimmt man, dafs über dem Himmel, der nicht unendlich, sondern bestimmt umgrenzt ist, bessere Äonen, *αἰῶνες κρείττονες* sich erstrecken. Diesem lokalen Begriff wird als noch hinzukommende Bestimmtheit eine Eigentümlichkeit in zeitlicher Beziehung zugelegt: Es giebt dort keinen Zeitwechsel, sondern einen immer währenden Tag (*ἡμέραν ἔχουσι διαμένουσαν*).

[5]) De abst. IV, 10 heifst es: Ich habe die Götter verehrt *ὅσον χρόνον ἐν τῷ ἐκείνῳ αἰῶνι τὸν βίον εἶχον.*

Sohnes als desjenigen, durch welchen Gott das Weltwerk vollführt hat[1]). Eine universelle Weltthatsache schliefst sich in der Darlegung[2]) an eine geschichtliche Machterhöhung: der Erbe aller Dinge ist der Vermittler der gewordenen Welt. Hieran schliefst sich eine Aussage über seine Wesensbeschaffenheit[3]). Die Darstellung ist hoch pathetisch, was sich nicht zum wenigsten darin bezeugt, dafs selbst diese weittragenden Aussagen sich syntaktisch als Argumente einfügen für die jetzige Herrlichkeit des Sohnes, auf deren Beschreibung[4]) der Autor hineilt. Logisch erklärt sich die Gedankenkonstruktion aus der Haupttendenz der ganzen Schrift, die ja gerade darauf hinsteuert, den Vermittler der neuen Offenbarung in seiner Erhabenheit über alles und alle präsent zu machen. Abgesehen von diesem Leitmotiv, verketten sich die Vorstellungen nach keinem christlich dogmatischen Muster, sondern der Autor giebt einer eigentümlichen Vorstellungsweise freien Lauf[5]). Der Sohn wird beschrieben als Ab-

---

[1]) Diese Lehre wird ausdrücklich vorgetragen in unserer Schrift 2, 10, wo es über Christus heifst *δι᾽ ὅν τὰ πάντα καὶ δι᾽ οὗ τὰ πάντα.*

[2]) Derselbe logische Gegenstand tritt ferner in Vers 3 hervor, wo es heifst: *φέρων τε τὰ πάντα.*

[3]) Die ptc. praes. *ὤν* und *φέρων* bekommen kraft des Tempus (aor.) des Hauptsatzes Geltung als Vorzeit. Wir befinden uns auf dem durch *ἐποίησε τ. α.* bestimmten Grund der Anschauung. Die Präsensform giebt nur die Vorstellung in gröfserer Breite. Vgl. Kühner II, 1 S. 161 ff.

[4]) *Ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ κτλ.*

[5]) Ganz unbegründet ist die von Meyer-Weifs im Kommentar zu unserm Brief mehrmals wiederholte Behauptung, dafs das christliche Bewufstsein von der Thatsache der Thronbesteigung Christi zur Glaubensaussage über sein ewiges Wesen aufstieg. Wie kommt man hier überhaupt dazu, von „Thatsache" zu reden? Thatsache ist, dafs Jesus gekreuzigt wurde; auch seine Auferstehung wurde als Thatsache hingenommen, dafern sich Zeugen dafür ergaben. Dafs ihm aber hinfort Platz an der Seite Gottes zukam, ist schlechthinige Glaubensannahme, ganz wie die Ansicht, dafs ihm als präexistierend einzigartige Gottesähnlichkeit und Teilnahme am Schöpferwerk zuzuschreiben sei. Beide Annahmen sind der religiösen Reflexion entsprungen. Der Unterschied zwischen ihnen besteht darin, dafs die erstere Vorstellung sich früher (zumal im Anschlufs an eine Himmelfahrtsüberlieferung) einstellte und mutmafslich verbreiteter war. Es ist von Belang, ein

glanz von Gottes Herrlichkeit und Ebenbild seines Wesens. Das erste Epitheton *ἀπαύγασμα* ist uns schon oben[1]) begegnet, nämlich als eine in Sophia Salomonis stehende alttestamentliche Parallele zu der Kolosserstelle von der Wesensgemeinschaftlichkeit des Sohnes mit Gott. Die Vorstellung ist diese: Von dem Lichtglanz des herrlichen Gottes gehen Strahlen aus. Diese Strahlen in ihrer Konkretion[2]) stellen den Sohn dar. Der Parallelismus in der Sophiastelle ist ja schlagend[3]). Nicht weniger auffallende Präcedenzien bietet aber Philo, wenn er von dem hellen Glanz des alles überstrahlenden Logos spricht[4]) und den Gott, auf welchen dieser Glanz zurückgeht, als das unvergleichbare Licht, als die Sonne der Sonne beschreibt[5]). Hat sich die Erörterung in dem erwähnten Satz aus dem Hebräerbrief einer emanatistischen Beschreibung genähert, so versetzt sie uns mit dem gleich folgenden Ausdruck *χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ* mitten in die Werkstätte der alexandrinischen Theosophie. Dem Wesen Gottes[6]) steht der Sohn

---

unkritisches Urteil darüber zu vermeiden, wie sich die religiösen Vorstellungen dem christlichen Bewufstsein darboten.

[1]) S. 29.

[2]) Über die Substantivendung *μα* vgl. Kühner-Blafs, Ausführliche Grammatik der griech. Sprache. Hannover 1892. 3. Aufl. I, 2 S. 272.

[3]) Der Ausdruck von der Weisheit: 7, 26 *ἀπαύγασμα γάρ ἐστι φωτὸς ἀϊδίου.*

[4]) Leg. alleg. III, 1, 121 *Τί γὰρ ἂν εἴη λαμπρότερον ἢ τηλαυγέστερον θείου λόγου;* Durch Vermittlung dieses strahlenden Logos ist die Vernunftseele des Menschen bei Philo als ein *ἀπαύγασμα* der göttlichen Natur bezeichnet. De mundi op. I, 35.

[5]) De Cherub. I, 156 von Gott *αὐτὸς δ' ὢν ἀρχέτυπος αὐγή.* De nomin. mut. I, 579 *πηγὴ δὲ τῆς καθαρωτάτης αὐγῆς θεός ἐστιν.* De praem. et poenis II, 415. De sacrif. II, 254 *ὁ δὲ θεὸς ἡλίου ἥλιος.* De humanit. II, 403 möchte ich *ὁ θεῖος ἥλιος* lesen und die Worte auf den Logos beziehen. Den korrupten Text der Handschrift *θεοποίητος* will Mangey durch *θεὸς ὁ νοητὸς ἥλιος* verbessern.

[6]) *ὑπόστασις* bezeichnet eigentlich die Handlung: das Unterstellen, dann aber das Objekt selbst: das, was untergestellt worden ist, den Untersatz, den Grund. Aus der Bedeutung Grundlage ist weiter die logisch-technische Ausprägung des Begriffs zur Bezeichnung für Wirklichkeit, Wesen gefolgt. Das in der philosoph. Sprache recipierte lat. Wort Substrat stimmt oft in der Bedeutung zu unsrem Begriff. Vgl. Kühner-Blafs I, 2 S. 270.

gegenüber als einer, der dasselbe Grundbild[1]) trägt. Der Ausdruck ist innerlich bestimmter als der vorausgehende, der nur im allgemeinen die Wesensähnlichkeit genetisch beschrieb; hier wird so zu sagen auf das Resultat eines innerlichen Akts hingewiesen. Ganz die nämliche Vorstellung waltet bei Philo ob zur Veranschaulichung der idealen Merkmale des Geschaffenen[2]).

Von der innergöttlichen Beschaffenheit lenkt sich der Blick auf das inweltliche Sein des Sohnes, indem die Schilderung fortfährt: *φέρων τε τὰ πάντα κτλ.* Durch das *τε* ist eine innerliche logische Verknüpfung zwischen den zwei Participien gesetzt[3]). Der hochmetaphysische Ausdruck selbst besagt, dafs die Welt[4]) ohne die in dem Sohne gegebene ontologische Grundkraft zu Grunde gerichtet werden und hilflos vergehen mufste. Es ist die uns schon von Kolosser 1, 17 bekannte philonische Vorstellung vom Logos conservator, der uns hier in eigentümlicher Ausprägung entgegentritt[5]). Als dasjenige, wodurch dieser ideale Hebel sich bezeugt, wird *τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ* aufgestellt. Es fällt auf, wie hier zwischen *δύναμις* und *ῥῆμα* unterschieden wird, nämlich wie zwischen Willensquelle und Äufserung dieser Energie. Die *δύναμις* Gottes[6]), in der wir einen wesentlichen Bestandteil der alexandrinisch-jüdischen Theologie erkannt haben, ist erst hier durch ein zweites

---

[1]) *χαρακτήρ* sollte ja zunächst das Werkzeug bezeichnen, durch welches eingegraben wird, aber gebraucht wird das Wort von dem, was eingegraben worden, von dem Gepräge oder der Eigentümlichkeit einer Sache oder, wie hier, eines persönlichen Wesens.

[2]) De plantat. Noe I, 332. Die Seele erhält den Stempel göttlicher Art durch den Logos: *τυπωθὲν σφραγῖδι θεοῦ ἧς ὁ χαρακτὴρ ἐστιν ὁ ἀΐδιος λόγος.* De prof. I, 547 *ὁ δὴ τόδε ποιοῦντος λόγος αὐτός ἐστιν ἡ σφραγίς ᾗ τῶν ὄντων ἕκαστον μεμόρφωται.*

[3]) Kühner II, 2 S. 786 fg. Vgl. Winer § 53, 2. Lünemans Ausgabe S. 404.

[4]) *τὰ πάντα* die ganze Wirklichkeit als eine bekannte, bestimmt zusammengefafste Gröfse.

[5]) Vgl. das S. 31 fg. Ausgeführte, wo sich uns ein Zusammenhang mit der idealen Schöpfungstheorie Philos ergab.

[6]) Das *αὐτοῦ* mufs sich hier wie in der kurz vorhergehenden Stelle auf Gott beziehen.

Medium (das Wort) zur inweltlichen Geltung gekommen. Als Verfüger über dies Machtmedium ist der Sohn verherrlicht. Die kosmologische Technik Philos scheint dadurch — obwohl nur leicht — verzeichnet[1]), und die Allmacht, die durch eine solche Aussage dem Sohne beigelegt wird, geht über das von Philo Vorgetragene hinaus[2]). Inhaltlich aber bewährt sich der philonische Ideenschatz. Und eine vollständigere Ausführung würde kaum die Abweichung gelten lassen. Hätte der Autor genauer darauf eingehen sollen, was er unter dem *ῥῆμα* der göttlichen *δύναμις* verstünde, würde er unmöglich weit von dem Vers 1 ausgedrückten *ἐλάλησεν ἐν υἱῷ* haben abgehen können; ist also hier das Wort als besonderes Medium dem Sohn Gottes beigelegt, so zeigt V. 1, dafs der Sohn selbst als das Wort-Medium, d. h. der Logos Gottes, betrachtet wurde.

Was weiter folgt, verliert sich in specifisch christliche Erörterungen, zu denen unser Thema nur entfernt in Beziehung steht.

Überblicken wir schliefslich das Ergebnis unserer Erörterung, so ergeben sich reiche und prägnante Beziehungen zwischen Philo und dem Hebräerbrief.

Eine stattliche Reihe von Einzelerscheinungen, dazu Verwandtschaft in der Anlage und der religiösen Wertschätzung, endlich ausgedehnte Stoffgemeinschaft bilden den sicheren Hintergrund, aus welchem unser Abschnitt als ein besonderes Stück der eigentümlichen Theosophie hervortritt. Der Sohn Gottes wird in diesem unter dem Gesichtspunkt der endgiltigen Selbstmitteilung Gottes vergegenwärtigt. Göttlicher Erbe wie er ist, hat er Machtanspruch über alle Dinge. Durch ihn als Vermittler hat Gott die Welt gemacht. Dem herrlichen Gott gegenüber steht er als sein glänzendes Abbild da, und so, wie er

[1]) Die Vorstellung, welche an dem Begriff des Wortes als einer ertönenden Macht haftet, ist als formelle Nachwirkung der mosaischen Darstellung Gen. I, 1 ff. zu betrachten. Dann aber nimmt man auch philonische Ansätze wahr. Vgl. Leg. alleg. I, 47 .... *τῷ περιφανεστάτῳ καὶ τηλαυγεστάτῳ ἑαυτοῦ λόγῳ ῥήματι ὁ θεὸς ἀμφότερα* (nämlich Himmel und Erde) *ποιεῖ*.

[2]) Vgl. dagegen die Äufserung 11, 3.

beschaffen ist, trägt er die Grundsignatur des Wesens Gottes. In der Weltökonomie ruhen die Kräfte des Seins auf seinem göttlichen Machtwort.

Die im Druck herausgehobenen Elemente enthalten mehrere von den alexandrinischen Theoremen wie in nuce; und wieder ist es die Verbindung solcher theosophischen Ansichten, die uns den entscheidenden Beweis der Ableitung liefert.

Die Berührungen mit dem entsprechenden Abschnitt im Kolosserbrief weisen auf eine gemeinsame geistige Werkstatt zurück. Auch der Umfang der Ideen ist ziemlich derselbe, und mufs uns das eine Idee geben von den spekulativen Elementen, welche das Christentum zunächst assimilieren und in ein Bild einheitlich verarbeiten konnte. Anlage und Tendenz zeigen in den zwei Briefen einen gewissen Unterschied auf. Im Kolosserbrief ist das Interesse, was obenan steht: die Würde des Sohnes in seiner heilsgeschichtlichen Bedeutung hervortreten zu lassen. Dagegen beziehen sich sämtliche Momente der dichotomischen Deduktionen des Hebräerbriefs auf den Stand des Gottessohnes. Nicht seinen Erfolg will er anpreisen, sondern seine Persönlichkeit in all seiner Inkommensurabilität lebendig machen. Dazu hat er die Mittel seiner alexandrinischen Schulung verwertet.

Nur Eines bleibt auffallenderweise noch weg: der Name Logos selbst als Bezeichnung dieser göttlichen Hypostase.

Zu den zwei Briefen ist noch als drittes hierhergehöriges Schriftwerk die Johannesapokalypse genannt worden.

Wir haben somit diese Schrift dem vierten Evangelium vorausgeschickt. Insofern man einen rein chronologischen Mafsstab anlegt, kann gefragt werden, ob mit Recht.

Unser Werk, dem das darin obwaltende teils rein apokalyptische, teils prophetische Bewufstsein[1]) einen be-

---

[1]) Von dem neulich so lebhaft angeregten Problem über die Komposition des unzweifelhaft grofsenteils aus jüdischen Fragmenten zusammengesetzten Werkes wird hier abgesehen werden können. Uns

sonderen Doppelcharakter verleiht, ist aus dem christlichen Gefühl bei einer schwer drohenden Verfolgung heraus zu erklären. Der Apokalyptiker will die Gläubigen gegen eine herannahende gewaltige Katastrophe stärken[1]). Dies gewährt die Hauptinstanz zur Feststellung der Abfassungszeit. Als Frühgrenze ergiebt sich dann das Ende der Regierung Domitians. Erst zu der Zeit kann von einer förmlichen Verfolgung von Staats wegen die Rede sein. Terminus ad quem ist die Zeit der unter Trajan heranbrechenden Christenverfolgung, soweit wir uns nach Mafsgabe der Korrespondenz des Kaisers mit Plinius ein Bild der Zustände entwerfen können. Die Wahrscheinlichkeit, dafs die Schrift der Domitianischen Epoche angehört, ist die gröfsere[2]). Auf den Zusammenhang der Abfassung kommt für uns um so mehr an, als die Tradition bekanntlich für das vierte Evangelium und für unsere Schrift denselben Autor angiebt. Dafs die zwei Schriften in inniger litterarischer Verwandtschaft stehen, bewährt sich, trotz der vielen augenfälligen Abweichungen, bei eingehender Vergleichung immer mehr[3]). Ob aber diese Gemeinschaftlichkeit so tief

---

beschäftigt die Schrift als Ganzes. Als solches aber ist sie aus christlichem Boden hervorgegangen.

[1]) Daneben läfst sich in den einschlägigen Briefen ein antihäretisches Interesse wahrnehmen.

[2]) Hierfür tritt die immerhin beachtenswerte Angabe des Irenäus V, 30, 3 (Euseb. hist. eccl. V, 8, 6) ein. Das Datum lautet hier *πρὸς τῷ τέλει τῆς Δομητιανοῦ ἀρχῆς*. Harnack, der in seiner Geschichte der altchr. Litteratur bis Euseb. Leipzig 1897, II, 1 S. 245 fg., die Schrift in die Jahre 93—96 stellt, findet hierfür eine Stütze in der Schrift selbst (17, 9—11). Aber die an sich plausible Aufstellung der Imperatorenliste ruht auf zu schwankendem Boden, als dafs sich der Stelle diese chronologische Einsicht abgewinnen liefse. Vgl. auch Texte und Unterss. II, 3 S. 134 ff.

[3]) Die Bilder, die in beiden Schriften Verwendung finden, stimmen oft überein. Nicht weniger gilt dies im allgemeinen von dem Wortschatz. Aufser der für uns so gewichtigen Erscheinung, dafs *ὁ λόγος* in beiden Schriften vorkommt, ist besonders zu beachten, wie in ihnen das Lamm eingeführt wird. Im 4. Ev. *ὁ ἀμνός* (1, 29. 36, vgl. 19, 36); in der Apok. das immer wiederkehrende *τὸ ἀρνίον* (auch Joh. 21, 15). Näheres über die Sprachverwandtschaft siehe Bousset-Meyer, Kommentar zur Offenbarung Johannis. Göttingen 1896. Anhang S. 206 ff.

wurzelt, dafs der Schlufs auf denselben Verfasser sich mit Notwendigkeit ergiebt, ist ja eine andere Frage. Uns genügt es, auf den gemeinsamen litterarischen Kreis zurückweisen zu können. Dieser Kreis ist aber in Kleinasien zu suchen und hat seinen grofsen Namen in einem gewissen Presbyter Johannes, der zu denjenigen ältesten Anhängern Jesu gehörte, welche für eine spätere Generation die Beziehung zu der Person des Erlösers vermitteln konnten. Justin weist die Apokalypse dem Johannes selbst zu[1]). Und ein Grund, dem kleinasiatischen Gemeindehaupt die prophetische Offenbarung abzusprechen, kann nicht eingesehen werden. Indem wir also den Namen gutheifsen, den uns die Schrift in vorliegender Gestalt darbietet, denken wir uns dieselbe zustande gekommen in Kleinasien in unmittelbarem Anschlufs an hallucinatorische Erlebnisse, die der Presbyter nach eigner Angabe auf der Insel Patmos durchgemacht[2]).

Die Schrift ist in der Reihe der neutestamentlichen Schrifterzeugnisse vor dem vierten Evangelium zu katalogisieren. Wenn die oben versuchte Darlegung der schriftstellerischen Beziehung stichhaltig ist, so drängt sowohl die Ausbildung der Ideen, als vor allem das Sprachverhältnis auf diese Ansicht. Aber auch wenn man darauf zu verzichten hätte, eine Entscheidung über die rein chronologische Priorität der einen oder der anderen Schrift

---

[1]) Dial. 81, 308 B. *ἀνήρ τις ᾧ ὄνομα Ἰωάννης εἷς τῶν ἀποστόλων Χριστοῦ προεφήτευσε.* Gemeint hat der wohl um ein halbes Jahrh. später schreibende Apologet den Apostel Johannes den Zebedäiden. Aber eine Verwechselung ist hier durchaus begreiflich. Die in dem oben schon Bemerkten angegebene Position zu der Frage über den kleinasiatischen Johannes ergiebt sich mir besonders aus folgenden Erwägungen: 1. Der Autor der Apokalypse führt sich nicht selbst als Apostel ein. Vgl. 1, 1. 4. 9; 21, 14. 2. Der einzige Titel, den wir in Schriften finden, welche der joh. Gruppe angehören, ist *ὁ πρεσβύτερος* (2. Joh. 1. 3. Joh. 1). 3. Der uns aus Euseb. III, 39 entgegentretende Gewährsmann für den phrygischen Bischof Papias ist kein anderer als eben dieser Presbyter, welcher somit die lebendige geschichtliche Gestalt ist, mit der man zu rechnen haben wird. Vgl. Harnack, Geschichte der altchr. Litteratur bis Euseb. II, 1 S. 659 ff., besonders S. 667.

[2]) Apok. 1, 9.

zu treffen, so bleibt doch die Einsicht bestehen, dafs die Apokalypse, auf ihren litterarisch dogmatischen Gehalt angesehen, für eine ältere Erscheinung zu betrachten ist[1]).

Indem wir nun die Schrift zur Prüfung vornehmen, erkennen wir an, dafs es nicht befremden könnte, wenn wir in einem dem kleinasiatischen Boden angehörigen Schriftwerk philonische Elemente fänden. War doch Ephesus, die Hauptstadt, an die unsere Schrift sich so wesentlich adressiert, nicht nur die alte Werkstätte des Paulus, sondern, wie hier betont worden ist, auch von dem Alexandriner Apollo besucht. — Jedoch sind die etwaigen Berührungen mit dem Philonismus — mit einer sehr wichtigen Ausnahme — nicht von durchschlagender Art[2]).

Es begegnet aus der Schrift oft die Wendung Wort Gottes und Zeugnis Jesu, und zwar nicht ohne eine gewisse Prägnanz des Ausdruckes[3]). Aber etwas mehr als eine vollere Bezeichnung für die christliche Offenbarung überhaupt liegt hier doch nicht vor[4]).

Dagegen tritt unser Begriff und zwar in der eigensten Form des Logos selbst direkt und unzweideutig hervor in 19, 13. Freilich ist die begriffliche Umrahmung jüdisch, aber die Begriffsgestalt selbst erscheint in einer Beleuchtung, die wohl zu der hehren theosophischen Hypostase Philos stimmt.

---

[1]) Der Einwand, dafs die im Prolog des vierten Evangeliums gegebene Logostheorie erst eine schlechthinige einfache Erwähnung des Begriffs wie in der Apok. bedingt, und somit jene Schrift im Verhältnis zu dieser die primäre sein mufs, verbietet sich durch Hinweis auf die Thatsache, dafs der Logos im vierten Evangelium als ein schon bekannter Begriff eingeführt wird.

[2]) Was Thoma zur Stütze für diese Annahme beibringt S. 94 ff., kann keine Gewifsheit einer specifisch alexandrinischen Beeinflussung aufkommen lassen.

[3]) *ὁ λόγος τοῦ θεοῦ καὶ ἡ μαρτυρία Ἰησοῦ* 1, 2. 9. 6, 9. 20, 4.

[4]) Dabei verdient es Beachtung, wie an sich der Begriff von *μαρτυρία* in der Apok., wie in dem vierten Evangelium eigentümlich gestempelt worden ist. Ebenso das in unserem Zusammenhang bedeutungsvolle *ἀληθινός*, welches in der Apok. 10 mal, im vierten Evangelium 9 mal, im 1. Joh. 4 mal, sonst im N. T. nur 6 mal vorkommt.

Unsere Analyse würde an V. 10 anzuheben haben, wenn dieser Vers nicht, wie heutzutage die meisten Kritiker annehmen, eine eingeschobene Glosse wäre. V. 11 leitet das Bild ein, indem uns aus geöffnetem Himmel ein weifses Rofs vorgeführt wird. Sofort haftet der Blick an demjenigen, der darauf sitzt. Wir nehmen uns im Folgenden die Attribute vor, die aufserhalb der Elemente der konventionellen Apokalyptik fallen. Er wird zunächst in den Worten gekennzeichnet: *καλούμενος πιστὸς καὶ ἀληθινός*. Das ist eine ethische und eine metaphysische Vollkommenheit: eine Charakterisierung, die der herkömmlichen Logosidee wohl entspricht. Dasselbe läfst sich sagen, wenn im folgenden in altisraelitischer Weise seine Gerechtigkeit gepriesen wird [1]). Weiter vernehmen wir, dafs er einen Namen hatte angeschrieben, den niemand aufser ihm selbst kannte. Hier liegt vielleicht in philonischer Weise eine Anspielung auf das heilige Tetragramm [2]). Dann wird unter vollem Bewufstsein der Bedeutsamkeit sein Name proklamiert: Und genannt ist sein Name worden: der Logos Gottes. Die Beschreibung seiner messianischen Eigenschaften und seiner gewaltigen Erscheinung hat in dieser Erklärung ihre Spitze erreicht. Jetzt folgt als Staffage des hehren Begriffs die Beschreibung seines Gefolges, worauf die Schilderung wieder in messianischen Reminiscenzen verhallt.

Die Bedeutung des Terminus ist hier Wort. Dafür entscheidet die sonstige Fassung des griechischen Worts in unserer Schrift; obwohl wir nämlich haben abweisen müssen, dafs die Wendung *ὁ λόγος τοῦ θεοῦ* an den übrigen Stellen der Apokalypse den hehren Begriff der in Jesu personifizierten Gottesoffenbarung bezeichnen solle, so scheint doch der Ausdruck selbst wie eine logische Anspielung an die in Christus verwirklichte Glaubensthatsache dazustehen. Dafs

---

[1]) *ἐν δικαιοσύνῃ κρίνει.*

[2]) Die Vorstellung berührt sich mit 4. Ev. 1, 18. Niemand hat den Gott geschaut, Einer . . . aber . . . etc. Das Gefühl für die Legitimität, die Authenticität hat in diesen Vorstellungen einen Superlativausdruck mit gefunden. Übrigens ist der unbekannte Name schwerlich der des Messias selbst. Analog ist das Geheimnisvolle in 2, 17. 3, 12. Aber die Sache liegt etwas anders.

der *λόγος* an diesen Stellen Wort bedeutet, leuchtet ein und wird durch den Parallelausdruck *μαρτυρία* (das in Worten sich äufsernde Zeugnis) noch dazu bestätigt[1]). So erscheint die griechisch-philonische Idee vom Logos, zumal in der Bedeutung Wort, hier zum erstenmal auf griechischem Boden[2]), und zwar als Bezeichnung des in der Person Jesu geoffenbarten Messias. Den Ausdruck aus zufälligem Zusammenfallen erklären zu wollen, kann angesichts der schon erwähnten thatsächlichen Beziehungen der Christen, zumal der Diaspora-Christen zu Alexandrien, nicht befriedigen. Es ist eben die Ansicht einer Ableitung die natürlichere. — Ja sie ist schliefslich die einzige, welche die Kritik gestattet. Die Erkenntnis aber gewinnen wir aus dem ideengeschichtlichen Charakter desselben Logosbegriffs in einer anderen Schrift desselben kleinasiatischen Kreises.

Zu dieser in der Ideengeschichte so eminent bedeutungsvollen Schrift wendet sich jetzt unsere Untersuchung.

Überblicken wir aber zuvor den Austrag der bisherigen Untersuchung.

Die Lebensgeschichte Jesu hat einen Inhalt, welcher auf den ersten Blick uns kaum auf einen näheren Zusammenhang mit der auf griechischem Boden grofsgezogenen

---

[1]) In den Ausdrücken *λόγος τοῦ θεοῦ καὶ μαρτυρία Ἰησοῦ X.* sind die Genitive gen. subj. Jesus Chr. hat eine besondere Verkündigung oder Botschaft *μαρτυρία* (vermittelt teils durch eigne Predigt, teils durch Apostel etc.) und Gott hat sein Wort = die göttliche Willens- und Gnadenäufserung, die von Gott her (natürlich in Besonderheit durch Jesu Christi Heilsoffenbarung) an die Menschen ergeht.

Der Form nach ist 19, 13 eine Steigerung bis zur Personifikation; die Ausprägung der Idee aber hat in der Richtung der anklingenden Äufserungen geschehen müssen, oder mit andern Worten die Bedeutung des Begriffs ist Wort.

[2]) Ich kann mit Bousset (in seinem Kommentar zu der Stelle) kein Indicium finden, welches darauf hinführen sollte, dafs der Apokalyptiker hier nicht frei und ohne Vorlage gearbeitet. Noch weniger leuchtet ein, warum man, wie manche Kritiker wollen, in der Logoseinführung eine spätere christliche Interpolation annehmen soll.

Logosidee schliefsen liefse. Jedoch bot die heimatlich jüdische Theologie schon zu seiner Zeit Anknüpfungspunkte für die seitherige Verknüpfung seiner Person mit dem alexandrinisch-griechischen Philosophumenon, zumal in besonderem Grade in den Bezeichnungen: der Menschensohn und der Sohn Gottes. Sache der alsbald emporkeimenden systematisierenden Theologie wurde es, diese Epitheta nach der metaphysischen Richtung hin zu verarbeiten. Der Beruf, hierhergehörige Elemente für eine spiritualisierende Christologie dienstbar zu machen, fiel besonders dem Paulus zu, dessen Leben der Verbreitung der neuen Religion unter den griechisch redenden Diasporajuden und Heiden geweiht war. Bei Paulus trifft jüdische und hellenistische Bildung zusammen. Die letztere verweist, der Zeitlage gemäfs, auf Alexandria. Und zwar ist von Alexandria sowohl Beeinflussung vor der Bekehrung des Rabbinerjüngers wahrscheinlich (Gamaliel), als die Berührung des nachmaligen Christenmissionars mit dem Alexandrinismus (im einzelnen vermittelst eines Apollo) uns gesicherte Thatsache ist. Es kann darum nicht Verwunderung erregen, wenn wir einen Anhauch von dem Geist Philos bei Paulus antreffen. Ein solcher kennzeichnet sich nicht nur durch manche prinzipielle und methodische Eigenheiten, die ein unverkennbar alexandrinisches Gepräge haben, sondern es legen mehrere Einzelerscheinungen Zeugnis ab von der nahen Beziehung des Paulus zu philonischen Gedankengängen. Besonders zu erwähnen ist seine Lehre von Christus als dem Himmelsmenschen, seine Bezeichnung des Christus als des Abbildes Gottes, seine Äufserungen über die Mittlerschaft Christi bei der Weltentstehung u. dgl.

Mufs man sich indessen bei dieser ersten Phase der Christosophie mit einer — freilich ziemlich unleugbaren — Wahrscheinlichkeit eines direkt alexandrinischen Einflusses bescheiden, so werden wir einen Schritt weiter geführt durch ein paar Schriften, welche in naher Beziehung zum Namen, zur Wirkung oder zum Wirkungskreis des Paulus stehen. Diese Schriften sind der Kolosserbrief, der Hebräerbrief und die Apokalypse. Durch den Kolosser- und Hebräer-

brief kommen nicht wenige logosophische Elemente in den Prozefs der christlichen Dogmenentwicklung: wir hören von einem Gott, der unsichtbar ist (Kol. 1, 15), und der erst durch seinen Sohn in endgiltige Beziehung zur Welt tritt (Hebr. 1, 2). Dieser Sohn wird in stark metaphysischen Zügen geschildert. Über sein Wesen ergeht man sich in Betrachtungen ontologischer Färbung (Hebr. 1, 3. Kol. 1, 15. 17 fg.). Er ist Vermittler der Schöpfung und der hehre Mittelbegriff zwischen Gott und der Gesamtheit der geschaffenen Welt (Hebr. 1, 3. Kol. 1, 16. 18 ff.). In Besonderheit wird hervorgehoben, wie die Welt der idealen Mächte sich ihm unterordnen mufs, und wie alle geistigen Kräfte auf ihn zu konvergieren (Kol. 1, 16. 17. 20). Im Kolosserbrief scheint — allerdings noch in unklaren Umrissen — die Vorstellung einer wesensähnlichen und einer abbildlichen Schöpfung angedeutet zu sein. Zu systematischer Ausprägung ist die Vorstellung nicht gelangt, und ebensowenig ist die begriffliche Identität des Christus mit dem philosophischen Terminus des Logos förmlich proklamiert, bis in der Apokalypse auch dies erfolgt.

Wenn wir das Vorliegende einer allgemeinen Wertung in Bezug auf unsere Frage unterziehen, ergiebt sich folgende Erkenntnis:

In der altpaulinischen Schriftstellerei bemerken wir, wie Vorstellungen sich emporringen, die in der alexandrinischen Schule zu blühender Entfaltung gekommen waren. Aber es ist diese Theologie noch bei vageren Ansätzen stehen geblieben. Im Kolosserbrief erwirbt der neue Geist sich einen sicheren Platz in der christologischen Betrachtung: ein ganzes Stück alexandrinischer Logosophie ist eingeschaltet worden. Zu ihm gesellte sich der Hebräerbrief, der die Hoheit Christi in Terminis verherrlicht, die ebenso unstreitbar der alexandrinischen Logosophie entnommen sind, wie die Erörterungen dieses ganzen Briefes sich der philonischen Schablone aufs unverkennbarste anschliefsen. Als dritte litterarische Erscheinung kommt hinzu die Stelle aus der Apokalypse, welche der Person Jesu den Namen Logos feierlich anheftet.

Was demnächst zu thun war, war, den schon in der Christologie recipierten logosophischen Elementen dadurch die dogmatische Legitimation zu sichern, dafs die Verknüpfung dieser Logosidee mit der geschichtlichen Person Jesu Christi lehrsätzig vorgetragen und inhaltlich expliziert wurde.

Das erfolgte in dem vierten Evangelium.

Zweites Kapitel.

Das Johannesevangelium.

Eine sonderbare Schickung ist es, dafs so oft eben da die Schwierigkeiten sich anhäufen, wo das Interesse auf das höchste gesteigert ist. Diese Erfahrung bestätigt sich wieder einmal, wenn man es unternimmt, Entstehung, Zeit und Verfasser für das vierte Evangelium ausfindig zu machen[1]). Noch giebt es manche Theologen, welche die apostolische Abfassung aufrecht erhalten wollen und die Schrift von dem Zebedäiden Johannes gegen Ablauf des ersten Jahrhunderts geschrieben sein lassen. Aber sie werden nicht recht haben. Die innere Unwahrscheinlichkeit, dafs in diesen frommen Erörterungen ein Augenzeuge über Erlebtes Bericht erstattet, wird angesichts des Inhalts, der ebenso mafslos wie unbefangen die Grenzen jeder Naturordnung überschreitet, zur Unmöglichkeit. Dazu kommt die äufsere Lage der Schrift, welche eine andere Lösung empfiehlt.

Wir haben in dem Verfasser einen Mann, dem in ziemlich ausgiebiger Weise geschichtliches Gut zu Gebote stand, der ferner mit Begeisterung seinen religiösen Gegenstand behandelte, bei dessen Darstellung aber ein Faktor mitwirkt, der nicht mit apostolischem Christentum solidarisch ist.

---

[1]) Vgl. Renans Erklärung 18. Ausgabe seiner Vie de Jésus S. 537. Je ne connais aucune question où les apparences contraires se balancent de la sorte et tiennent l'esprit plus complètement en suspense.

Hierbei bringt es aber ein sonderbarer Zufall mit sich, dafs wir nicht nur die ungefähren Zeitgrenzen der alten Tradition behalten dürfen, sondern auch kaum die Namensüberschrift: *εὐ. κατὰ Ἰωάννην* zu ändern haben.

Es kann hier eine eingehende Auseinandersetzung mit den verschiedenen Erklärungsversuchen unseres Problems nicht Platz finden. Hier soll nur in kurzem Aufrifs der Zusammenhang bestimmt werden, so wie sich mir derselbe aus den Haupterwägungen ergiebt. Wie gesehen werden kann, schliefse ich mich dem von Harnack letzthin in seiner Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Euseb[1]) aufgestellten Lösungsversuch an.

Die von der Tradition überlieferte Persönlichkeit ist der Verfasser nicht. Der Zebedäide Johannes hat nichts geschrieben; der Fischer aus Galiläa hat wohl kaum mehr die Fähigkeit des litterarischen Produzierens besessen als mutmafslich die übrigen Zwölfapostel, von denen nur einer, der Zöllner Matthäus, schriftliches Zeugnis über seinen Herrn niedergelegt hat[2]). Die einzige litterarische Persönlichkeit, die uns die Geschichte Kleinasiens für die in Frage kommende Zeit vorführt, ist ein Presbyter Johannes. Wie nahe dessen Beziehungen zu Jesus gewesen sind, darüber bleibt ein non liquet bestehen. Dafs aber das von ihm Berichtete mit auf Augenzeugenschaft zurückgeht, dafür leistet sowohl die Sicherheit seiner Stoffbehandlung, als viele leicht und zwecklos eingestreute Einzelzüge hinlänglich Gewähr[3]).

---

[1]) II, 1 S. 659 ff. Das Folgende soll dasjenige noch ergänzen, was oben anläfslich der Apokalypse über die Johannesfrage schon gesagt worden ist.

[2]) Siehe das berühmte Papiasfragment über die von Matthäus aramäisch geschriebene Logiasammlung, welche verschiedene, ein jeder in seiner Weise, zu übersetzen sich unterfingen. Euseb. Hist. eccl. III, 39. 16. Vgl. Zahn, Geschichte des neutestamentl. Kanons. Erster Band, zweite Hälfte (Erlangen 1889) S. 849 ff.

[3]) Die autoritative Stellung in Kleinasien und die Bedeutung für die kirchliche Überlieferung bestätigen für diesen Herrenschüler die der Schrift selbst zu entnehmende Wahrscheinlichkeit eines ziemlich intimen Verhältnisses zu dem nächsten Kreise Jesu. Er hat den Forschereifer des Papias durch manche *παραδόσεις* befriedigt (Euseb. III, 39. 14 ff.). Und er wird der Johannes gewesen sein, dessen Polykarp Er-

Für den augenzeugnerischen Gewährsmann des Presbyters aber halte ich keinen anderen als den Apostel Johannes, den Sohn des Zebedäus. Die traditionelle Doppeljüngerschaft scheint sich auf diese Weise am natürlichsten zu entwirren. Besonders aber treten für diese Ansicht, wie mir einleuchtet, zwei Instanzen ein. Die eine ist das psychologische Phänomen, wie der Evangelist mit dem Namen Johannes umspringt und dabei die Ehrenstellung dieses Apostels in der heiligen Tradition sichert [1]). Die Auszeichnung der Person des Johannes, sowie das rätselhafte Verschweigen seines Namens würde bei der Annahme, dafs es sich hier um einen apostolischen Namensvetter des Verfassers selbst handle, nicht ganz undurchsichtig bleiben. Der dankbaren Verehrung seines Gewährsmannes hätte der Schriftsteller auf diese Weise ein schönes Denkmal gesetzt [2]), während andererseits eine diskrete Natur den individuellen Drang in sich verspüren konnte, die Chiffern seines eigenen Namens nicht zu schreiben, da dieser Name durch den Ruhm des Lieblingsapostels einen gewissen Klang gewonnen hatte [3]). Hinter der thatsächlichen Auszeichnung hat sich der Namensruhm diskret verhüllt, wie in der Darstellung des vierten Evangeliums Jesus es liebte, in seinen Auseinandersetzungen den Blick von seiner Erscheinung auf *τὸν πέμψαντα αὐτόν* abzulenken [4]).

Eine zweite Instanz für die aufgestellte Hypothese liefert der Anhang. Es kann für sicher gelten, dafs der-

---

wähnung thut nebst anderen, die den Herrn Jesus noch gesehen hatten (Brief an Florinus Euseb. hist. eccl. V, 20. 4 ff.).

[1]) Joh. 1, 35 ff. (?) 13, 23. 18, 15 (?) 19, 26. 20, 3 ff. 21, 20 ff.

[2]) Am innerlichsten verschlingen sich die beiden Gestalten des Urhebers und des schriftstellerischen Berichterstatters in 19, 35. Das *ἐκεῖνος* hält den Augenzeugen und den Evangelisten auseinander. Das *οἶδεν* zeigt wiederum, dafs die schriftstellerische Kunst des Verfassers darauf zielt, die Stimme des apostolischen Zeugen selbst hören zu lassen, während wieder umgekehrt das *ἀληθινὴ αὐτοῦ ἐστιν ἡ μαρτυρία* statt (etwa *ἀληθὲς λέγει* oder) nichts als eine förmliche Attestation klingt und die Vorstellung der Doppelpersönlichkeit lebendig macht.

[3]) Zu vergleichen wäre Apok. 19, 12. 2, 17. 3, 12.

[4]) Unter den zahlreichen Stellen sind herauszuheben 7, 16. 13, 16. 12, 45. 8, 18. 5, 23.

selbe bis auf Vers 24 aus der nämlichen Feder geflossen ist, wie die ganze Schrift. Sein Anlafs ist, wie aus dem Schlufsvers hervorgeht, ein Mifsverständnis zu beseitigen, das sich an ein Wort Jesu über den Lieblingsjünger geknüpft. Dieser Lieblingsjünger, in welchem die Kritik doch zunächst einen von den Dreiaposteln, zumal den Zebedäiden Johannes hat sehen müssen[1]), wird nicht selbst die Erklärung abgefafst haben können. Die logische Voraussetzung einer solchen Auseinandersetzung ist vielmehr die, dafs gerade dasjenige eingetreten ist, was nicht erwartet wurde, mit anderen Worten, dafs der betreffende (kürzlich) dahingeschieden ist. — Die Mitteilung hört sich als vertrauensvolle Enthüllung eines in die Sache Eingeweihten an.

Jedenfalls ist hierdurch 1. der Lieblingsjünger ausgeschlossen als Verfasser, aber 2. in sehr nahe Beziehung herangerückt zu den Mitteilungen in der Schrift, an die die über ihn handelnde Episode angeknüpft worden ist. Diese Mitteilungen aber sind concipiert von einem in Kleinasien lebenden Christen von jüdischer Abstammung[2]) und erhabener Würde. Davon überzeugt teils die Tradition, teils die Beschaffenheit des Werkes. Eine solche litterarische Persönlichkeit ist aber, wie ebenso unverbrüchlich feststeht, Johannes. Also nicht der Zebedäide, sondern, wie der Titel im 2. und 3. Johannesbrief selbst besagt, der Presbyter, der Herrenschüler, der bei Papias gerade auf dieselbe Weise als *ὁ πρεσβύτερος* bezeichnet wird[3]).

---

[1]) Petrus ist im vierten Evangelium sein „Konkurrent“. Und der schon vor Petrus um das Jahr 44 gestorbene Jakob ist von vornherein ausgeschlossen.

[2]) Weifs in der Einleitung zu seinem Johanneskommentar. Im ganzen Stilcharakter blickt so sehr der hebräische Grundtypus hindurch, dafs das Evangelium nur von einem Palästinenser geschrieben sein kann (Meyer-Weifs, 6. Aufl. 1880, S. 27).

[3]) Euseb. III, 39, 15 *καὶ τοῦτο ὁ πρεσβύτερος ἔλεγε.* Ganz unhaltbar ist die Ansicht Riggenbachs und Zahns (ersterer in Jahrbücher für Deutsche Theologie, 13. Bd. 1868, S. 319 ff., letzterer nach einer Abhandlung in Studien und Kritiken, 1866. 4 auch in Geschichte des neutestamentl. Kanons I, 2 S. 871 fg.), dafs Papias nur einen Johannes, und zwar den Apostel vorführe. Aufser anderem zeugt unwiderleglich hiergegen der Wechsel in der Zeitform bei den Verben, durch welche

Der Kreis, dem das vierte Evangelium mufs überliefert worden sein, ist Kleinasien, resp. die ephesische Gemeinde. Die einhellige Tradition ist durch die Namen Irenäus, Polykarp, Papias verbürgt.

Die Schrift ist alt, sie gehört noch dem ersten nachapostolischen Zeitalter zu. Schon in der Grundlage der pseudoclementinischen Schriften ist sie nachweisbar benutzt. Die Montanisten basieren auf derselben Schrift die neue geistige Wiederbelebung der Kirche. Marcion und die Gnostiker haben die Schrift gekannt, resp. benutzt[1]), und wir werden sehen, wie Justin mit seiner Logoserörterung auf dem Prolog unseres Werkes fufst. — Aber schon die Beziehung des zu Anfang der Hadrianischen Regierung schreibenden Papias und des ihm nahestehenden, von Irenäus[2]) manchmal erörterten Presbyterkreises zu dem Brief und dem Evangelium führt bis auf die ersten Jahrzehnte des zweiten Jahrhunderts hinauf. Eine klarliegende Benutzung einer Stelle aus dem 1. Johannesbrief[3]) seitens des Polykarp macht es sicher, dafs der Brief, folglich wohl auch das mit ihm auf das innigste zusammengehörige Evangelium[4]) schon vor dem

---

die Zeugen angeführt werden, die Papias gesucht und überkommen hat: nämlich *εἶπεν* (Aor.), wo von den (damals verstorbenen) Aposteln gesprochen wird, und *λέγουσιν* (Präsens), wo der Aristion und Johannes *ὁ πρεσβύτερος* erwähnt werden. (Die letzteren sind also zu der Zeit, wo Papias schrieb, noch als am Leben vorzustellen.) Offenkundig mufs ferner der Ausdruck *οἱ τοῦ κυρίου μαθηταί* (apposit. Beisatz zu Aristion und dem Presbyter Johannes) neue Männer bezeichnen, welche zu sondern sind von der ersten Gruppe Herrnjünger, in der der A p o s t e l Johannes neben sechs andern Aposteln namentlich aufgeführt war.

[1]) Vgl. A. Resch, Aufserkan. Paralleltexte zu den Evangelien, Band 3, in Texte und Untersuchungen, 10. Band 1897, S. 25. 28 ff. Dazu die Anzeige von Bousset in Theol. Litt.Ztg. 1897, Nr. 3 S. 73 ff.

[2]) Euseb. h. eccl. V, 20. 4. Irenäus adv. haeres. II, 22. 5. V, 5. 1. V, 30. 1. V, 33. 3. V, 36. 1. Über Papias selbst berichtet Euseb. III, 39, 17 *κέχρηται δ' αὐτὸς μαρτυρίαις ἀπὸ τῆς Ἰωάννου προτέρας ἐπιστολῆς*.

[3]) Die Stelle bei Polykarp ist Kap. 7 in seinem noch unter Trajan verfafsten Brief ad Philipp. *πᾶς γὰρ ὃς ἂν μὴ ὁμολογήσῃ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθέναι, ἀντίχριστός ἐστιν.* Vgl. 1. Joh. 4, 3.

[4]) Die Beziehung des Briefes zum Evangelium wird im folgenden

Ausgang der Trajanischen Regierungszeit vorhanden war. Als terminus ante quem ist darum für die Schrift ungefähr das Jahr 110 zu setzen, aber nichts verbietet zeitlich noch um ein Jahrzehnt oder noch mehr aufwärts zu rücken.

Mit kurzen Worten ist also die äufsere Lage der Schrift, deren Inhalt uns demnächst beschäftigen soll, diese:

Sie ist hervorgegangen aus einem Boden, wo Paulus und Apollo in hellenistischem Geiste das christliche Dogma bearbeitet hatten. Der mit dem Epheserbrief genetisch verknüpfte Kolosserbrief und die Apokalypse konnten unseren Blick schon auf Kleinasien und Ephesus lenken. Hier ist das Werk koncipiert worden von einem Presbyter Johannes; in den Schmelztiegel seiner stilisierenden Kunst sind auch Mitteilungen von einem Zeitgenossen und Schüler Jesu (wie ich annehme, von dem Zebedäiden Johannes) aufgenommen. — Für die geschichtliche Intensität, mit welcher die Vereinbarung der griechischen Logosidee mit der Person Jesu sich vollzog, läfst sich dem Abfassungsverhältnis eine Instanz entnehmen: Derjenige, der zuerst die Identität proklamierte, ist ein Mann, der durch authentisches Material über seinen Gegenstand unterrichtet war.

Was bedeutet nun diese Schrift in der Geschichte der Logosidee? Die Lösung wird sich uns ergeben als Antwort auf folgende zwei Fragen: 1. Wie ist in Bezug auf Inhalt und Form das Verhältnis dieses Schrifterzeugnisses zu der alexandrinischen resp. philonischen Schriftstellerei zu bestimmen? und 2. Welches ist die im vierten Evangelium vorgetragene Logoslehre?

Zunächst vergegenwärtigen wir uns die Komposition der Schrift und versuchen wir, uns über ihren Inhalt und Charakter im allgemeinen zu orientieren.

Äufserlich zerfällt dies Werk in einen Prolog, Kap. 1, 1—18, einen erzählenden Hauptbericht, der die evangelische Wirksamkeit und Lehrweise Jesu zeichnet, 1, 19 bis 12, 36, einen Epilog 12, 37—50; darauf als zweites Hauptstück Schilderung der tragischen Endkatastrophe und

---

behandelt werden. Die Identität des Verfassers kann als kritisch sichere Thatsache gelten.

der nachfolgenden Verherrlichung, mit einleitenden Erörterungen nebst Episoden, 13, 1 bis Kap. 20. An die Schrift ist dann, wahrscheinlich mittelst derselben Verfasserhand ein Anhang angefügt. Knüpfen wir unsere erste Untersuchung an diesen Anhang, so erkennen wir, dafs sein Motiv rein geschichtlicher Natur ist. Die in ihm berichtete Episode führt uns Figuren vor, welche der Galerie des Gesamtwerks direkt entstammen. Dies bestätigt uns die Signatur der ganzen Schrift als das Werk eines Verfassers, der geschichtliche Darlegung geben will und mit historischen Mitteln wirtschaftet[1]. In der That will diese Schrift eine Wirklichkeit wiedergeben und Geschichtliches mitteilen. Der Autor kann hierbei mitunter ziemlich selbständig verfahren und pointiert schreiben. An ein paar Stellen scheint er absichtlich der Überlieferung der Synopsis berichtigend entgegenzutreten[2]. Er entwirft das Bild einer längeren Wirksamkeit Jesu als die von jener angedeuteten, und zwar zeigt er uns Jesus vorzugsweise auf dem Boden, wo mit Notwendigkeit die Sache Jesu ihre zeitgeschichtliche Entscheidung gefunden hat: Judäa nämlich[3]. Er rahmt sein Auftreten oft mit genauer Präcision örtlich und zeitlich ein[4]. Er zeigt uns ihn müde und einsam[5], bald wiederum in

---

[1]) Wie weit freilich die historische Zuverlässigkeit geht, soll hier nicht entschieden werden. Aus dem Folgenden leuchtet ein, dafs die Darstellung um jedes kritische Mafs einfach unbekümmert war. Wo die ekstatische Begeisterung ins Spiel kommt, wird die objektive Nüchternheit eines Berichterstatters eingebüfst. Nur mufs ich auf der Ansicht bestehen, dafs der Autor an wirkliche, direkt dem Schauplatz entstammende Überlieferung angeknüpft hat. Ich kann die Versuche nicht befriedigend finden, welche gemacht worden sind, durch Allegorie den objektiven Erzählungsstoff aufzulösen, sämtliche Geschichtsbilder rein gedankenmäfsig abzuleiten und das Materiale als etwas ad hoc Erfundenes zu erklären.

[2]) 3, 24. 13, 1 (?).

[3]) Vgl. die Aussagen in 7, 3 fg. 18, 20.

[4]) 3, 23 (?). 4, 5 fg. 5, 2. 6, 1. 9, 7. 10, 23; vgl. 6, 19. 11, 18. 54. Ferner 1, 29. 35. 44. 2, 12. 6, 22. 7, 37. 12, 1. 12. 13, 1. 1, 40. 4, 6. 52. 2, 20. Die Veranlassung zu vielen von diesen so reichlich eingestreuten Daten entzieht sich unserm Blick, wenn wir nicht irgend ein geschichtliches Motiv mitrechnen.

[5]) 4, 6. 6, 15.

zartem Verkehr, voller Liebe und Fürsorge[1]). Bei der Kreuzigungsscene beteuert der Evangelist die Zuverlässigkeit des von ihm Mitgeteilten[2]), und besonders bei dem ganzen Gerichtsprozefs mit darauffolgender Exekution wäre wohl diese ihm kaum ohne weiteres abzusprechen[3]). Also der Evangelist will mit Daten der Wirklichkeit gearbeitet und nicht lediglich aus barer religiöser Fiktion geschrieben haben.

Freilich hat es mit der Historicität in dieser Schrift, allgemein beurteilt, eine eigentümliche Bewandtnis.

Einmal ist die Überlieferung nichts weniger als streng und nüchtern geblieben. Schon die allgemein-christliche dogmengeschichtliche Zeitlage bedingte ein modifiziertes, resp. getrübtes Bild des immer mehr zurückweichenden Gründers. Dazu kommen noch individuelle Voraussetzungen und Gesichtspunkte bei diesem Schriftsteller. Vergegenwärtigen wir uns zunächst den ersten dieser Faktoren: die johanneische Theologie hat die paulinische zur Voraussetzung[4]). Das Judentum ist überwunden, ja schon das Bedürfnis, sich prinzipiell mit demselben auseinanderzusetzen, wird nicht mehr empfunden. Im vierten Evangelium werden die Juden rundweg unter dem Gesichtspunkt eines geschichtlichen Gesamtverhaltens beurteilt und als die decidierten Verwerfer des Messias-Jesus erwähnt. Dies macht andererseits keinen Eintrag in der Objektivität, mit welcher ihre offenbarungsgeschichtlichen Bevorzugungen, wie es hergebracht war, aufrecht erhalten werden[5]). Es vertönt sich nur diese durch das israelitische Christentum konservierte Anerkennung als Nebenumstand in einem kosmopolitischen Gemälde. Die von Paulus bewerkstelligte Erweiterung des religiösen Horizonts hat hier noch universellere Lineamente

---

[1]) 12, 1 ff. 13, 4 ff. 19, 26 fg.

[2]) 19, 35.

[3]) Ob hier zu den ursprünglichen Pilatusakten irgend eine Beziehung vorhanden sein mag?

[4]) Vgl. hierüber Holtzmann, Lehrbuch der neutestamentl. Theol. Zweite Hälfte, drittes Kapitel S. 361 ff.

[5]) 4, 22. 1, 11. 31. 11, 51 fg. 5, 45—47; vgl. 6, 45. 8, 7. 39 fg. 10, 34 fg. 12, 38.

erhalten[1]). Nun hatte die Theologie des Heidenapostels schon die Heilandsperson in den Mittelpunkt gestellt. Es kommt dann nicht überraschend, wenn wir den christlichen Geist dies Thema mit zunehmender Intensität ausbeuten sehen. In der That bewährt sich dies in eigentümlicher Weise gerade an unserer Schrift. Der Universalismus vereinigt sich mit der Christusverehrung bis zur Verquickung; als Folge ergiebt sich die erste christliche Religionsphilosophie. Dieser Thatbestand erweist sich als ein von dem Verfasser selbst geplanter, und das bringt uns auf den zweiten der oben berührten Faktoren, aus denen sich die eigenartige Schrift erklärt. Es läfst sich direkt aus den eigenen Äufserungen des Verfassers entnehmen, wie er seine Aufgabe aufgefafst hat. In 20, 31 giebt er selbst sein schriftstellerisches Programm an. Wäre das Evangelium eine „Geschichte Jesu", dann würden wir wohl hier den auf die Leser bezüglichen Finalsatz etwa folgendermafsen zugestaltet haben erwarten müssen: *ἵνα εἰδῆτε Ἰησοῦν τὸν Χριστὸν τίς ἦν καὶ ἃ ἐποίησεν.* Statt dessen lesen wir: *ταῦτα γέγραπται ἵνα πιστεύητε ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ Χριστὸς, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, καὶ ἵνα πιστεύοντες ζωὴν ἔχητε ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ.*

In diesem Doppelsatz ist der Gedanke eigentlich einer[2]). Nur ist formell durch die Redaktion auch die erbauliche Absicht des Schreibenden thetisch aufgestellt. Der Autor bekundet als Zweck seines Werkes, Glauben bei den Lesern hervorzurufen, und den Inhalt dieses Glaubens bezeichnet

---

[1]) Das Gesamtobjekt der evangelischen Heilsbotschaft ist die Welt. Und einen lehrreichen Einblick in die universalistische Gefühlsart des Evangelisten gewährt die Thatsache, wie er mit diesem Begriff von *κόσμος* umspringt. Besonders mögen hervorgehoben werden die Stellen 3, 16. 7, 4. 18, 20. 8, 26. 17, 21. 23, wozu schon hier die Stelle aus Philo de mundi op. I, 34 *τὸν δ' ἀρχηγέτην ἐκεῖνον οὐ μόνον πρῶτον ἄνθρωπον ἀλλὰ καὶ μόνον κοσμοπολίτην λέγοντες ἀψευδέστατα ἐροῦμεν.*

[2]) Das Prädikat in dem ersten der zwei Finalsätze schliefst inhaltlich den ganzen zweiten Satz in sich, der wesentlich dies Prädikat exponiert. Dafs man das Leben *ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ* hat, ist nach der joh. Begriffsökonomie nichts als Realisation des gläubigen Anschlusses an Jesus als Messias, den Sohn Gottes: es ist die Thatsache in praktischer Wirkung. (Vgl. unten, besonders den Prolog.)

er als den, dafs Jesus der Messias, der Sohn Gottes sei. Seine Aufgabe war es demnach, auf Schritt und Tritt lebendig zu veranschaulichen, wie dieser, in dem das Judenauge nur den Josephssohn aus Nazareth, den galiläischen Rabbi[1]) sah, ὁ ἐρχόμενος, der Träger und Spender des Lebens sei.

Das heifst aber, mit der historischen Aufgabe verbindet sich eine religiöse. Der Historiker will predigen.

Bei der genaueren Charakterisierung des doppelschichtigen Werkes, welche sich aus dieser Einsicht ergiebt, hat man sorgfältig extreme Behauptungen zu vermeiden. Es ist der Forschung über die Sachlage nicht gedeihlich gewesen, dafs das vierte Evangelium so vielfach rein als frei komponierte Lehrschrift erklärt worden ist. Die Diktion strebt doch immer dem historischen Typus zu[2]) und der Stoff führt geschichtliche Situationen ein, wobei unser Autor sich öfters an die synoptische Überlieferung anlehnt[3]), aber auch, wie schon früher hervorgehoben, nebenbei Selbständiges hineinverflicht. Sieht man aber auf die Art des in unserer Schrift obwaltenden Pragmatismus, so weist das ganze Werk einen Charakter auf, demzufolge es in eine ganz eigentümliche litterarische Gattung mit hineinkommt. An was für eine Gattung zu denken ist, wird sich uns ergeben, wenn wir auf die Sache näher eingehen. Dazu werden wir im folgenden die Einzelabschnitte mit Hinblick auf Motiv, logische Quintessenz oder inneren Bau abzuschätzen versuchen.

Die Schrift bietet zunächst einen Prolog. Über dessen Verhältnis zum Ganzen der Schrift ist von den Kritikern

---

[1]) 6, 42. 7, 41. 8, 57.

[2]) Auffallend ist, dafs der Evangelist, für welchen die πίστις ein Grundbegriff, ja geradezu der Angelpunkt seiner religiösen Psychologie ist, doch niemals das Wort in seiner substantivischen Form anführt. Es kommt nur die der lebendigen (historischen) Darstellung am nächsten liegende Verbalform πιστεύειν vor. Gerade umgekehrt findet man das Verhältnis bei Paulus. In dem Römer- und Galaterbrief findet sich das Subst. häufiger als das Verbum.

[3]) Stellen, die — abgesehen von der direkten Stoffgemeinschaft — hierauf hindeuten: 1, 15. 19, 42. 2, 12. 3, 24. 6, 17. 24. 11, 2. 18, 24. 28. Die nahe Beziehung zu Lukas ist besonders erwiesen von A. Jacobsen, Untersuchungen über das Johannesevangelium. Berlin 1884.

sehr verschieden geurteilt worden[1]). In dieser Verbindung mufs nur bemerkt werden, wie eigentümlich er den evangelischen Gegenstand wiedergiebt. Es findet sich in dieser Vorrede, die doch irgendwie das zu Berichtende abspiegeln soll, kein rein historischer Zug. Wir werden erinnert an die Zeit der Geburt Jesu; aber wie? Nachdem der Schriftsteller uns vorerst spekulativ über jedes geschichtlich abgesteckte Ziel hinaus zurückgeführt, streift er den Zeitpunkt seines irdischen Gewordenseins in teils tragischen, teils abstrakt-panegyrischen Worten, welche eine anschauliche Vorstellung mit einem andächtigen Gefühl vertauschen[2]). Wir werden erinnert an Jesu Verurteilung und Tod. Aber mit keiner Silbe werden diese Thatsachen als solche vergegenwärtigt; worauf der Evangelist sich einläfst, ist, das Wesen der israelitischen Verkennung vom rettenden Weltprinzip zu charakterisieren[3]). Die Wirksamkeit Jesu wird gepriesen; aber nicht was Jesus ausgeführt hat, sondern was er bedeutet[4]), steht diesem eigentümlichen Berichterstatter vor Augen. Kurz, ähnlich wie Jesus in der Episode am See Genezareth[5]), so sehen wir hier den Evangelisten

---

[1]) Die Frage, ob der Prolog organisch mit dem Schriftganzen zusammengehört, ist vor einiger Zeit eingehend von Harnack erörtert worden (nämlich in einer in Abhandlung der Zeitschrift für Theol. und Kirche, 2. 1892), und die Antwort ist verneinend ausgefallen. Für unser Problem vermag ich in dieser Hinsicht nichts Entscheidendes zu sehen. Dafs die ersten 18 Verse dem übrigen Evangelium gegenüber einen Abschnitt für sich bilden, trägt für das Verständnis der Komposition gewifs nicht wenig aus. Die Beobachtung wird aber an Bedeutung von derjenigen Thatsache weit übertroffen, dafs der Geist, der dem Verfasser den Prolog eingegeben, auch sonst in dem Werke unverkennbar wirkt, zumal gerade als Hebel der ganzen schriftstellerischen Behandlung des evangelischen Gegenstandes. Es stellt sich bei einem näheren Eindringen in den Schriftinhalt vor allem heraus, dafs die Frequenz des Logosnamens nicht ohne weiteres für die Basis der Logosophie mafsgebend ist.

[2]) Vgl. besonders 1, 11 und 1, 14.

[3]) 1, 5. 1, 10 fg. Er entdeckt dies Wesen in der unheilvollen Macht der Finsternis.

[4]) 1, 16 fg. und 1, 12 fg.

[5]) 6, 18.

über das Meer der Geschichte hinwandeln, ohne dafs sein Fufs in die wirkliche Masse hineindringt. Den einzigen Anlauf zu einfach geschichtlichem Verfahren gewahrt man in der Erwähnung vom Täufer, aber die historische Erscheinung ist nur in die Mosaik hineingekommen, um ein prinzipielles Mifsurteil abzuwehren, und löst sich auf in eine negativ-positive Bestätigung von der Herrlichkeit einer exklusiven Ideenäufserung: Er war nicht das Licht. Er sollte Zeugnis ablegen über das Licht und über den Präexistierenden [1]).

Vom Prolog wenden wir uns zu den Einzelstücken des Evangeliums, um das nämliche Gepräge wiederzuerkennen. Den Übergang bietet die Gestalt des soeben erörterten Johannes des Täufers. Der Evangelist zeigt ihn uns in zwei Situationen, einmal, wie er die Anfrage der jüdischen Deputation beantwortet [2]), das andere Mal, wie er über die Theophanie bei der Taufe Jesu Bericht erstattet [3]). Motiv und Charakter dieser Mitteilungen sind nicht zu verkennen. Es sind authentische Bestätigungen der unvergleichlichen Art des Sohnes Gottes. Johannes bezeugt seine eigene Inferiorität und die Jesus vom Himmel her gewährte Legitimation. Aus der ganzen Geschichte des Bufspredigers bringt unser Evangelist nichts anderes vor als diese erbaulichen Beteuerungen. Es ist die Aufgabe des Täufers, Zeugnis für Jesus abzulegen, und dies Zeugnis läuft darauf aus, dafs Jesus präexistierend sei [4]), dafs zu ihm der Geist Gottes in (bleibende) Beziehung getreten [5]), dafs er der Sohn Gottes ist [6]), welcher der Welt die Rettung bringt [7]). Noch einmal in unserer Schrift wird der Täufer vorgeführt [8]), um genau auf dieselbe Weise über den wahren Gottgesandten,

---

1) 1, 6. 7. 8. 15.
2) 1, 19—28.
3) I. 29—34.
4) 1, 30; vgl. 1, 15.
5) 1, 33. Mit diesen Worten fertigt der Evangelist die Taufe Jesu ab. Statt einer Situation meldet er von einer übersinnlichen Doxologie.
6) 1, 34.
7) 1, 29. 36.
8) 3, 23 ff.

den von obenher kommenden, den geisterfüllten zu belehren[1]).

Es sind aus dem ersten Kapitel noch zwei Abschnitte übrig. Das, worauf das im ersten Abschnitt[2]) Mitgeteilte abzielt, scheint in dem Schlufswort zu liegen, das uns den Sohn Gottes in seiner intellektuellen Vollkommenheit (als den Allwissenden) vor Augen führt[3]). Das nämliche gilt in noch entschiedenerer Weise von der darauf folgenden Episode[4]), wo der Beweis der Allwissenheit mit dem Begriff des Gottessohn-seins logisch verknüpft wird[5]) und das Ganze auf den Hintergrund eines einzigartigen Verkehrs des Sohnes mit den Himmelsmächten hingestellt wird.

In dem Hochzeitsbericht des zweiten Kapitels sind unzweifelhaft die springenden Punkte die Äufserung Jesu in Vers 4, die ihn in seiner Erhabenheit über die irdischen Beziehungen zeigt, samt Vers 11, welcher den eigentlichen Aufschlufs bringt, indem er bestätigt, dafs Jesus in dem Vorgefallenen ein Zeichen seiner Herrlichkeit gegeben und Glauben bei seinen Schülern erweckt hatte. Gegenüber diesen Idealbegriffen: Zeichen, Herrlichkeit und Glauben, verbleicht die Freude der Gäste und die Thatsache der Aushilfe.

Die zweite Episode, von der dieses Kapitel berichtet, spitzt sich in einem Spruch Jesu zu, in welchem die Unzerstörbarkeit seiner ewigen Geistesnatur den Nachstrebern gegenüber feierlich behauptet wird[6]). An diese Deklaration seiner Lebensunvergänglichkeit schliefst sich die Erörterung eines anderen geistigen Merkmals, nämlich der unbeschränktesten Allwissenheit[7]). Der Körper des Sohnes ist die unvergängliche Offenbarungsstätte Gottes, und sein Geist über-

---

[1]) 3, 27 ff. 31. 34.

[2]) 1, 35—42.

[3]) Natürlich soll hiermit nicht verkannt werden, dafs der Evangelist den hist. Anschlufs an Jesus im Aufrifs zeichnen will. Uns interessiert die Weise, in der er dies thut.

[4]) 1, 43—51.

[5]) 1, 47 ff.

[6]) 2, 19.

[7]) 2, 24 fg.

blickt die ganze menschliche Seelenwelt. Den Ertrag des Passahbesuches Jesu hat der Evangelist in diesen Betrachtungen kompensiert.

Das Gespräch mit Nikodemus, das nun folgt, Kap. 3, soll durch die Mittel des Dialogs den Menschen aus dem himmlischen Bewufstsein des Sohnes hohe Wahrheiten anschaulich machen[1]). Durch den Sohn ist ein neuer Wesenszustand der Gläubigen geschaffen[2]). Das Licht, das er bringt, wird das ethische Weltkriterium[3]). — Das 4. Kap. beschreibt den Zug Jesu durch Samaria und dortige Zwischenfälle. Der Kern der Erzählung liegt in ein paar Lehrwahrheiten, zu denen sie einleitet. Durch den Sohn wird der geistige, der einzig wesentliche Durst befriedigt[4]). Selbst hat er in der thätigen Übermittelung der göttlichen Botschaft eine Nahrung sondergleichen[5]). Nicht um leibliches Essen handelt es sich, sondern darum, den Willen Gottes zu thun[6]). Das Gottgefällige aber kann nur derjenige thun, der verstanden hat, dafs Gott Geist ist[7]). Diese Worte tragen unverkennbar das ganze Stück. — Für den folgenden Abschnitt[8]), welcher die erste öffentliche Wirksamkeit Jesu in Galiläa vergegenwärtigt, ist die raison d'être sicher in dem Aufschlufs über das unmittelbare Wissen Jesu zu suchen, den der 53. Vers giebt[9]). Es ist wiederum nicht die Begeisterung wegen liebevollen Eingreifens in die Not, es ist eine transcendente Reflexion, auf die es ankommt. — Kapitel 5 erzählt über die Heilung des Kranken an dem Bethesdateich beim Purimfest mit den daran anknüpfenden Auseinandersetzungen. Ein Vergleich mit einem analogen

---

1) 3, 13 und 17.

2) 3, 16; vgl. 3 und 5. Die Taufwirkung wird in der weiteren Erörterung wieder an die Person des vom Himmel herabsteigenden Sohnes geknüpft 3, 13. 15.

3) 3, 19.

4) 4, 13 fg.

5) 4, 32.

6) 4, 34.

7) 4, 23 fg.

8) 4, 46—54.

9) Vgl. den Schlufs des 53. und den 54. Vers.

Konflikt bei den Synoptikern ist lehrreich. Jesus entgegnet dort den pharisäischen Vorwürfen mit dem direkt praktischen Grundsatz: Der Sabbat ist um der Menschen willen gemacht, und nicht der Mensch um des Sabbats willen [1]). Hier bei Johannes geht man nicht auf den Streitpunkt ein. sondern Jesus trägt das Dogma der creatio continua vor [2]). und der ganze Zwischenfall löst sich auf in Äufserungen über die Universalwirksamkeit des Sohnes Gottes, etwas. wofür der Grund in seiner Wesensbeziehung zu Gott gesucht wird [3]).

Kapitel 6, welches uns Bilder aus Galiläa vorführt, ist in ganz analoger Weise komponiert. Es tritt dies am hellsten hervor, wenn man den synoptischen Speisungsbericht [4]) vergleichend herbeizieht. Sofort bei der Erörterung verwahrt sich der Evangelist gegen die Vorstellung, dafs Jesus mit der Notlage wirklich persönliche Fühlung gehabt habe [5]). In der mirakulösen Leistung wird nicht der segenspendende Helfer gepriesen, sondern der gottgesandte Wunderthäter von der Menge begrüfst [6]). Nachdem durch das nächtliche Wunderereignis auf dem See Tiberias [7]) die Vorstellung seiner Geisterhaftigkeit wach gerufen worden, knüpft die Darstellung wieder an das Vorgefallene auf sehr bezeichnende Weise an. Es folgt nämlich eine Auseinandersetzung, welche zeigt, dafs im Geiste des Berichterstatters das ganze Ereignis nur eine authentische Illustration der Wahrheit von der himmlischen Nahrung des Geiste sei [8]). Die Thatsächlichkeit ist in der Darlegung aufgehoben in die sinnbildliche Tendenz. Das leitende Motiv ist, dafs diese Tendenz bei der Menge um ihre Wirkung kommt [9]). Die

---

1) Mark. 2, 27.

2) 5, 17.

3) 5, 19 ff.

4) Mark. 6, 32 ff. Matth. 14, 13 ff. Luk. 9, 10 ff.

5) 6, 6.

6) 6, 14.

7) 6, 16—21.

8) 6, 27. 32 fg. 35. 41. 50 fg. 55. 58.

9) Vgl. den Schlufs 6, 60—71, in dem gerade auf Grund dieser belehrenden Auseinandersetzungen („der harten Rede“) das Gesamtresultat summiert wird.

folgenden Kapitel, die uns Jesus bei dem Laubhüttenfest in Jerusalem vorführen, zeigen ihn uns in demselben Licht. Es sind darin Auseinandersetzungen Jesu, wie sie unsere Schrift mit Vorliebe bietet, über seine Mission; besonders wird herausgehoben, dafs der Sohn vom Himmel ist und an demselben Rückhalt hat[1]). Die Wirksamkeit, die er bei der Gelegenheit entfaltet, erreicht seinen Höhepunkt in der feierlichen Ankündigung von dem Geiste Gottes[2]). In derselben Art metaphysisch-theologischer Betrachtungen fährt das ganze folgende Kapitel 8 fort[3]). Bei der im 9. Kapitel berichteten Heilung des Blindgebornen beachte man ebenfalls, wie eigentümlich mit den konkreten Zügen umgesprungen wird. Die Thatsächlichkeit des körperlichen Heiligungswerks verwischt sich in Anspielung auf die mystische Energie einer gottgesandten Macht[4]). Die Böswilligkeit der Widersacher bringt Jesus dazu, seine universell-ethische Bedeutung in der Welt zu präcisieren[5]).

Sehr treffend wird der Charakter dieser unserer Schrift über Jesus, den Sohn Gottes, illustriert durch das jetzt in Kapitel 10 Dargebotene. Statt Geschichte des Lebens und der Wirksamkeit Jesu folgen Parabeln, die sein Wesen, Thun und Bedeutung veranschaulichen sollen[6]). Sein Selbstbewufstsein ist es, nicht ethische Kontroversen, was seine Feinde reizt, so dafs sie ihn geradezu steinigen wollen[7]).

Das folgende Kapitel (11) erzählt von der Auferstehung des Lazarus. Der Schlüssel zu dem ganzen Ereignis liegt im Sinne des Berichterstatters in folgender Erkenntnis: die Krankheit — und ihr Ausgang — bezweckt, dafs der Sohn Gottes dadurch geehrt werde[3]). Das Facit des plastisch geschilderten Vorgangs zieht der Evangelist ferner in einer

---

[1]) 7, 29. 33 ff.

[2]) 7, 37 ff. *ἔκραξε λέγων κτλ.*

[3]) Die Perikope 8, 1—11 scheidet bekanntlich aus der Schrift aus.

[4]) 9, 7. *Σιλωάμ (ὃ ἑρμηνεύεται ἀπεσταλμένος).*

[5]) 9, 39.

[6]) 10, 1—15.

[7]) 10, 16—39.

[8]) 11, 4 *ἵνα δοξασθῇ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ δι᾽ αὐτῆς.*

Erkenntnis über das Wesen des Sohnes, nämlich dafs in seiner Person und durch dieselbe sich die Prinzipien der Auferstehung und des Lebens verwirklichen[1]). Man sucht eine Pointe, und es tritt eine Abstraktion an ihre Stelle. — Beachtenswert in diesem Kapitel ist noch das Vers 47 ff. Mitgeteilte. Bei der Beratung der Synedristen fällt der fungierende Hohepriester selbst demselben eigenartigen Pragmatismus anheim und giebt eine Wahrheit zum Besten im Stile der evangelischen Teleologie[2]).

In den in Kapitel 12 mitgeteilten Episoden schimmert wieder der universelle Anschauungsgrund durch. Jesus geht auf den Gedanken der zarten Weihung bei der Salbungsscene in der Weise ein, dafs er seine Person für sich einer immerfort bleibenden Welt der Armen gegenübergestellt[3]). Und beim feierlichen Einzug in die heilige Stadt erblickt das Auge der Gegner im anhänglichen Gefolge Jesu eine ganze Welt[4]). Das Verlangen ferner der griechischen Proselyten, Jesus zu sehen, dient dazu, die Stunde zu markieren, in der das übersinnliche Wesen (die Herrlichkeit) des Sohnes sich erschliefsen soll[5]), was noch durch ein Wunderzeichen seine himmlische Bestätigung findet[6]).

Der Verfasser bricht seinen Bericht hier ab, um einige Betrachtungen anzustellen, auf die später eingegangen werden soll. Der zweite Hauptteil des Werkes, der mit Kapitel 13 anhebt, bewegt sich in gröfseren Zusammenhängen und mufs, unter unserm Gesichtspunkt beurteilt, weniger zur Charakteristik beitragen. Auch ist der Verfasser in der Wahl des Stoffes hier weniger frei. Hier sei nur gleich darauf hingewiesen, wie immer wieder auf die

---

[1]) 11, 25 fg.

[2]) 11, 50 fg.

[3]) 12, 8.

[4]) 12, 19; vgl. 7, 4.

[5]) 12, 23 ff. Das übersinnliche Wesen des Sohnes bewährt sich darin, dafs, wenn er auch durch den Tod geht, sein Leben doch erhalten bleibt (*φυλάξει αὐτήν* 12, 25), zumal auch in der Frucht (12, 24), in seinen Gläubigen nämlich, für die der Sohn ja nach der joh. Lebensanschauung — das Leben vermittelt, ja ist.

[6]) 12, 28 ff.

geistig himmlische Wesenhaftigkeit des Sohnes eingebogen wird. In die beiden Kapitel 13 aufgerollten Interieurs fällt der Schatten des Verräters [1]). Die Thür thut sich auf zur Nacht. Diesem Thatverhältnis wird aber eine Reflexion über „die Herrlichkeit“ des Sohnes entnommen [2]).

Nun folgt eine Reihe von Belehrungen und Betrachtungen Jesu, auch ein Gleichnis, das wieder ihn, den Sohn Gottes, selbst zum Objekt hat [3]). Das Ganze gipfelt in dem sogenannten hohenpriesterlichen Abschiedsgebet (Kapitel 17), welches unter unserm Gesichtspunkt betrachtet, eine kompendiarische Darlegung ist von den an die Person Jesu geknüpften Heilswerten und von den Inhärenzien des gläubigen Anhängerstandes.

In rascher Aufeinanderfolge kommen nun die Scenen aus der Gefangennehmung und dem Verhör Jesu. Es fällt die seltsame Macht auf, welche der Autor der ruhig ausgesprochenen Selbstbezeichnung Jesu beilegt [4]). Daneben ist hervorzuheben, wie Jesus dem Oberpriester über seine Wirksamkeit Erklärung abgiebt: seine Rede sei offen in die Welt hinausgegangen [5]). Es reiht sich hieran sein Wort an Pilatus, dafs er in die Welt gekommen sei, um über die Wahrheit zu zeugen, sein Gebiet aber sei nicht irdisch umschrieben [6]). Der Bericht über Kreuzigung und Tod Jesu [7]) wird mit einem Worte beschlossen, in dem sich seine Erkenntnis eines höheren, überirdischen Zusammenhangs bezeugt [8]). Bei dem Abschnitt über den Auferstandenen wird gerade dort die Vorstellung jeder Leibhaftigkeit entrückt, wo Aufschlufs über die sinnfällige Wesenhaftigkeit gesucht wird. Rühre mich nicht an! ruft er der Maria zu [9]). Und die Episode mit Thomas, die zum Beginn drastisch zu werden verspricht,

---

[1]) 13, 2. 10 fg. 18 fg. 21 ff.

[2]) 13, 31. *Νῦν ἐδοξάσθη ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου κτλ.*

[3]) 15, 1 ff.

[4]) 18, 6 ff.

[5]) 18, 20. *Ἐγὼ παρρησίᾳ λελάληκα τῷ κόσμῳ.*

[6]) 18, 37 und 36.

[7]) 19, 17—31.

[8]) 19, 31. *Τετέλεσται.*

[9]) 19, 17.

löst sich in scheue Anbetung auf; Jesus führt die Idealformel aus: Selig sind diejenigen, die nicht gesehen haben und doch glauben[1]).

Man könnte vielleicht finden, dafs der vierte Evangelist, dessen Bericht mit jenen Worten abschliefst, sein Werk nur zu gewissenhaft dieser religiösen Maxime unterstellt hat.

Die letzteren Abschnitte haben unseren Autor zum Teil in das geschichtliche Geleise hineingezwungen; aber wenn wir im ganzen den Ertrag der oben versuchten sachlichen Analyse der Mitteilungen über die Wanderjahre Jesu überblicken, so bekommen wir den Eindruck einer fast bizarren Fassungsart. Der historische Stoff münzt sich unter den Händen dieses Erzählers aus in Prädikamente über die gottähnliche Beschaffenheit, das metaphysische Wesen einer supranaturalen Erscheinung. Der Evangelist will uns Bilder aus der Geschichte Jesu vor Augen führen. Aber welches sind sie? Unvermittelt tauchen sie auf[2]), und es hat sie ein Geist verarbeitet, der sie oft um jede äufsere Anschaulichkeit gebracht hat. Wie Lazarus steigen sie direkt aus dem Grab der Vergangenheit, sind aber von dem Schweifstuch der Reflexion völlig verhüllt.

Diese Reflexion hat aber in der Schrift auch ein selbständiges Organ. Das sind die in den Evangelienbericht hineingearbeiteten R e d e n. Es wird in der heutigen Evangelienkritik nicht mehr daran gezweifelt, dafs die vorgetragenen Reden Jesu, so wie sie vorliegen, einfaches Produkt eigener religiöser Anschauung des Verfassers sind. Mit Recht wird folglich aus ihnen Aufschlufs über die Verfassereigentümlichkeit gesucht. Wie sie sich ergiebig durch den ganzen Bericht verbreiten, so arbeitet in ihnen die Seele des Schriftstellers mit besonderer Intensität. In ihnen ist nach seiner Anschauung das ganze evangelische Gut enthalten. Die Lebenswirklichkeit ist unserem Autor in dem G e i s t ge-

---

[1]) 20, 29.

[2]) Auffallend ist die überreiche Anwendung der Partikel οὖν (nicht etwa δέ). Die Einzelepisoden scheiden sich durch kein Sonderrelief voneinander aus; sie stellen sich nebeneinander wie eben so viele Exemplifikationen derselben logischen Grundthatsache.

geben. Aber die ideale Funktion dieses Geistes, dieses Lebens ist nichts als die Worte, welche Jesus in die Welt hineingerufen hat[1]). Sie sind die wahren Gottesthaten[2]). Sie ist die amtliche Distinktion Jesu. Auch die Menschen mögen gelegentlich Götter genannt werden[3]), wie Jesus der Sohn Gottes *κατ᾽ ἐξοχήν*. Und die Werke, die durch Jesu Hand ausgeführt worden sind, mögen von denjenigen seiner Schüler übertroffen werden[4]). Aber so wie er geredet hat, hat nie und nimmer ein Mensch auf Erden[5]). In der Komposition der Schrift, als Ganzes betrachtet, machen diese Reden sich sehr stark geltend. Auf sie hin sehen wir die Darstellung aufgebaut; wo sie aufhören, ist das Interesse bei der betreffenden Episode eigentlich erschöpft. Oft ist es ganz ersichtlich, wie die Ereignisse für unseren Autor nichts bedeuten, als Themen einer redemäfsigen Auseinandersetzung. Die Mirakel sind Texte der sich immer gleich bleibenden religiösen Centralbetrachtung[6]). Weil das für den Schriftsteller natürliche Element die Reflexion ist, thut es keiner genaueren Vermittelung not, um in die Redebahn einzulenken. Hin und wieder setzt der erzählerische Gang einfach aus[7]). Ein Prolog, gehalten im allerabstraktesten Ton, eröffnet den Bericht, und wie die ganze Erzählungsmasse in Richtung auf ein Endurteil auseinandergelegt wurde, zeigt die Betrachtung in 12, 37 ff. am Ende des Berichts über Jesu öffentliche Wirksamkeit. Abgesehen von specifisch theokratischen Überlegungen, die sich dem jüdi-

---

[1]) 4, 24. 3, 34. 6, 68. Die Lehre ist direkt ausgesprochen in 6, 63 *τὸ πνεῦμά ἐστι τὸ ζωοποιοῦν ..... τὰ ῥήματα ἃ ἐγὼ λελάληκα ὑμῖν πνεῦμά ἐστι καὶ ζωή ἐστιν.*

[2]) 14, 10 *τὰ ῥήματα ἃ ἐγὼ λέγω ὑμῖν ἀπ᾽ ἐμαυτοῦ οὐ λαλῶ, ὁ δὲ πατὴρ ἐν ἐμοὶ μένων ποιεῖ τὰ ἔργα αὐτοῦ.*

[3]) 10, 34 ff.

[4]) 14, 12.

[5]) Erklärung der davon hypnotisierten Gerichtsdiener 7, 46 *οὐδέποτε ἐλάλησεν οὕτως ἄνθρωπος.*

[6]) Vgl. J. Réville, La doctrine du Logos dans le quatrième évangile et dans les œuvres de Philon. Les publications de la faculté de Théologie de Paris 1880. S. 157.

[7]) Vgl. Stellen wie 3, 31 ff. 5, 31 ff. 8, 12 ff. 21 ff. 31 ff. 10, 1 ff. 15, 1 ff.

schen Schriftsteller von selbst einstellen. findet sich hier eine Charakteristik, welche die im Evangelienbericht enthaltenen Werte rekapitulieren will. Es sind einige refrainartig zurückkehrende Gedanken der Schrift, welche sich aber schliefslich darin zusammenfassen, dafs die Menschen das Wesen und die Würde des Sohnes einsehen und sich seine Worte aneignen müssen[1]). Denn — in diesen Worten resumiert der Jesus des Johannes seinen Weltberuf — der Vater, der mich gesandt hat, der hat mir ein Gebot gegeben, was ich sagen und was ich reden soll[2]). Der Schlufssatz fügt noch die Erkenntnis hinzu, dafs dies Redegebot das ewige Leben in sich schliefst[3]).

Mit einer Rede (des Täufers) über Wesen und Bedeutung Jesu führte ihn der Evangelist auf die Weltbühne ein; mit einer Rede zieht er ihn wieder aus derselben zurück.

Die quasihistorische Darstellung[4]) und die Vorliebe für Redebetrachtungen sind Zettel und Einschläge eines und desselben methodischen Gewebes. Diese beiden Erscheinungen deuten auf einen bestimmten litterarischen Typus hin.

Dieser Typus ist der in Alexandria von Philo entwickelte.

Die zur Manier entwickelte Virtuosität, geschichtliche Data in abstrakte Wahrheiten aufgehen zu lassen, die der tiefer dringende Geist entschleiert und nun in gesperrtem Druck vorführt, ist gerade das Charakteristikum der philonischen Schriftstellerei. Hier wie dort sind Personen zugleich Vertreter bestimmter religiöser Prinzipien, und die Thatsachen haben erst in entsprechenden geistigen Vorgängen und Wahrheiten ihre Bedeutung. Es bekundet sich hier wie dort die nämliche Auffassung von der Wirklichkeit. Dieselbe ist nicht dasjenige, was sich durch so oder so genannte

---

[1]) 12, 48.

[2]) 12, 49; vgl. 8, 28.

[3]) 12, 50.

[4]) Sehr anregende, manchmal treffende Charakteristik der spiritualisierenden Geschichtsbehandlung des Johannes bei Thoma, Die Genesis des Johannesevangeliums. Berlin 1882, im Abschnitt: Die Wirksamkeit Jesu, S. 318 ff.

Personen an bestimmten Orten innerhalb einer gewissen Spanne Zeit abspielt, sondern sie bemifst sich nach dem Reingehalt ewiger Ideen und Werte[1]). — Aber auch in Bezug auf den zweiten Punkt, die Reden des vierten Evangeliums, bietet Philo eine beachtenswerte Parallele, nämlich in seiner weit ausgesponnenen Paraphrase über biblische Textdata. Die philosophischen Paraphrasen Philos im Verhältnis zu der israelitischen Geschichtsmaterie sind, formal angesehen, genau dasselbe wie die Reden des johanneischen Jesus in Beziehung zu den Daten der neuen Heilsgeschichte. Was vorliegt, ist eine einfache litterarische Gleichung.

Also die philonische Litteratur bietet, auf das Ganze abgesehen, wesentliche Anhaltspunkte. Gehen wir nun des weiteren inhaltlichen Einzelheiten nach, so weist die begriffliche systematisierende Thätigkeit unverkennbar an mehreren Punkten innere Verwandtschaft auf, ja es werden sich Erscheinungen zeigen, welche ihre befriedigende Lösung erst in der Annahme einer Abhängigkeit finden werden[2]). Manchmal sind die Berührungen allerdings von der Art, dafs auch die Möglichkeit anderweitigen Einflusses nicht ausgeschlossen

---

[1]) Vgl. Der Logos I. S. 187. J. Réville, Dissertation: Le Logos d'après Philon d'Alexandrie. Genève 1877, S. 14 fg.

[2]) Der hier folgenden Darlegung der Beziehungen des vierten Evangeliums zu der philonischen Schriftstellerei ist besonders eine doppelte Untersuchung des französischen Gelehrten J. Réville über den Gegenstand zu statten gekommen. Seine Untersuchungen hat Réville veröffentlicht teils als Dissertationsthese Le Logos d'après Philon d'Alexandrie. Genève 1877, teils in Publications de la faculté de Theologie de Paris 1880, unter dem Titel: La doctrine du Logos dans le quatrième évangile et dans les œuvres de Philon (auch als Separatabdruck bei Fischbacher, Paris 1881, vorhanden). Die Ideengemeinschaft gerade an den eigentümlichsten Punkten ist hier schon unwiderleglich nachgewiesen und gestützt durch das Aufzeigen mehrerer schlagenden Einzelberührungen. Die Gleichwertigkeit der Schriftwerke hat Réville meines Erachtens zu hoch angeschlagen. Aber im allgemeinen hat Réville doch die Abhängigkeit unzweideutig ins Licht gestellt. Dieser Thatsache ist Harnack in Theol. Litteraturzeitung für 1881, Nr. 9 S. 206 fg. nicht gerecht geworden. Vgl. die eigene Ausführung Harnacks in Zeitschrift für Theologie und Kirche, 2, 1892, S. 189 ff. Zu erwähnen ist hier auch das an Beobachtungen reiche Werk Thoma's, Die Genesis des Johannesevangeliums, Berlin 1882.

ist. Was ihnen dennoch die Wahrscheinlichkeit philonischer Herkunft verleiht, das sind die nicht wenigen Indicien, welche die Abhängigkeit des vierten Evangeliums sicher machen. Die kritische Aufgabe bleibt es doch immer, neben einer notorischen Hauptquelle, die tief und breit geflossen ist, möglichst wenige Hilfsquellen zur Hilfe herbeizuziehen. Ich stelle im folgenden einige beachtenswertere Erscheinungen von der zuvörderst angedeuteten Art auf, um dann auf die gewichtvolleren Instanzen einzugehen, welche nicht nur relative Wahrscheinlichkeiten bezeichnen, sondern sichere Einsicht in die Sachlage gewähren müssen.

Unter die Züge, die den Sohn Gottes in seiner göttlichen Wesenhaftigkeit erscheinen lassen, gehört die Lehre von seiner Präexistenz [1]). Etwas zur Beleuchtung unserer Frage bringt diese Lehre nicht. Auch unter den Rabbinern jener Zeit fand sich eine entsprechende Vorstellung, und das apokalyptische Messiasbild weist, wie schon oben erwähnt, diesen selbigen Zug auf [2]). Die Anschauung an sich konnte den Juden nicht mehr fremd sein, seitdem die Sophia Salom. unverhohlen die platonische Lehre reproduziert hatte [3]). Bei Philo ist in der Logoslehre dieser Punkt allerdings nicht zur Erörterung gelangt. Wenn man aber unter der Existenz das zeitlich umschriebene Dasein versteht, so fällt folglich das Vorhandensein der geistigen Idealursache (= des Logos) noch vor die Grenze dieser Zeit [4]), und somit bleibt für dieses Theorem des vierten Evangelisten indirekt die Analogie bei Philo bestehen. Die Gestaltung des johanneischen

---

[1]) Joh. 1, 1. 3, 13. 17. 5, 24. 6, 62. 8, 58.

[2]) Im Anschlufs an Daniel 7, 13 ff.

[3]) 8, 19 fg. Vgl. The book of the secrets of Enoch ed. Charles, Oxford, 1896. S. 23, 5. For every soul was created eternally before the creation of the world. Weber S. 204 fg. 217 ff.

[4]) So gestaltet sich die Ansicht Philos nach eigener ausdrücklicher Angabe. Der Raum ist voll von körperlosen Wesen. In platonischen Worten wird nun gesagt, wie diese zum Teil zu Körperlichkeit kommen. De somn. I, 640 ff. De Gig. I, 263 ψυχαὶ δ' εἰσὶ κατὰ τὸν ἀέρα πετόμεναι. In de prov. I, welches Werk ich mit den meisten Kritikern für philonisch halten möchte, liegt die Vorstellung offenkundig vor. Siehe Aucher Philonis Jud. sermones tres Venedig 1822, S. 5: ideis ipsis ab origine cum illo (sc. deo) existentibus.

Begriffs vom Sohne Gottes hat somit in jener Lehre einen Zug gut philonischen Geistes. Das gilt auch von einer zweiten Eigenschaft, durch die der persönliche Begriff im vierten Evangelium amplifiziert wird. Der Sohn erweist sich als mit übermenschlichen Fähigkeiten ausgestattet. In Sonderheit kommt ihm die Allwissenheit zu[1]).

Direkt in Frage kommt die philonische Vorlage bei gewissen Stammbegriffen, welche in auffallender Weise bei dem johanneischen Lehrsystem obenan stehen. Als solche treten besonders auf das Leben, die Wahrheit und das Licht. Zwar sind es Begriffe, die dem religiös erregten Bewufstsein jener Zeit zum Teil sehr nahe lagen. Den ersten und letzteren finden wir auch unter den Synoptikern[2]). Und die jüdische Apokalyptik kann den Anspruch erheben, direkt und authentisch die Begriffe so verarbeitet zu haben, dafs sie in das messianische Heilsbild aufgenommen wurden[3]). Aber eine Sonderstellung nimmt doch in der Verwendung dieser Ausdrücke das vierte Evangelium ein. Dieselben treten hier in ungemeiner Häufigkeit auf und haben einen besonderen Ton. Nicht nur werden sie zu Hauptfunktionen des religiösen Gefühls, sondern sie beleben sich seltsamerweise zu wirksamen Agentien innerhalb einer übersinnlichen Welt. Die hierbei wahrzunehmende begriffliche Methode verweist auf die in Alexandria entwickelte Religionsphilosophie[4]). Aber auch wenn wir die Bezeichnungen einzeln vornehmen, sind wir mehrfach auf denselben philonischen Boden verwiesen.

Das Leben ist allerdings durch das Augenmerk des

---

[1]) Belege sind schon oben gegeben. Vgl. Holtzmann, Neutestam. Theol. Zweite Hälfte, 3. Kap. 405 ff.

[2]) Matth. 5, 14. 7, 14. 10, 27. 18, 8 fg. 19, 16 fg. 28, 25. 46. Luk. 12, 3. 15. 16, 8.

[3]) Henochs Buch 108, 11 fg. 61, 12. 38, 4. 51, 1. 40, 9. 58, 3. 62, 14. 4. Esra 7, 65. Vgl. Daniel 12, 2. Die Psalmen Salomos 3, 12; vgl. 13, 11.

[4]) Reich entwickelt finden wir diese religiösen Wertbegriffe in der hermetischen Litteratur, deren Abfassung bis in das zweite vorchristl. Jahrh. hinaufreicht. Wir erblicken in ihr eine Seitenlinie desselben religionsphilosophischen Stammes wie derjenige, aus welchem die joh. Theologie zum wesentlichen Teil entsprossen ist.

christlichen Predigers gewissermafsen ethisch qualifiziert. Man vernimmt dies deutlich bei der Lazarusepisode, wo Jesus die Todestrauer durch die Worte brechen will, dafs, wer an ihn glaubt, nicht dem Tode anheimfällt: denn er sei das Leben [1]). Aber das anthropologische Interesse hat den metaphysischen Sinn des Begriffs nicht völlig absorbiert. Es wird in der Schrift reflektiert über das Leben, das der Vater besitzt, und das er wieder auf den Sohn überführt [2]). Der Sohn nimmt sein Leben von dem lebendigen Vater her [3]). Dasselbe ist dermafsen mit seiner Natur in Einigung getreten, dafs es fortan nicht den Charakter eines übernommenen Gutes hat, sondern denjenigen eines wesenhaften, nicht mehr zu beanstandenden Zustands. Dies klingt hart an die philonische Theorie [4]).

Als Vermittler des Lebens soll das Evangelium den Sohn in historischen Umrissen vorführen. Gleich anfangs heifst es: In ihm war Leben [5]). Er kann es spenden an diejenigen, die er lebendig machen will [6]). Aber diese Anschauung steht nicht vereinzelt. Je nachdem das evangelische Prisma die Ideen bricht, können verschiedene Normen hier zur Bedeutung gelangen. Das Leben wird angesehen als durch Geburt von oben entstanden oder als aus erstem und höchstem Seinsgrund, aus Gott abgeleitet [7]). Die typische Vorstellung ist diejenige, nach welcher der Geist als Agens eingeführt wird. Der Geist bringt das Leben. Und das ist die Bedeutung der Reden Jesu, dafs sie Geist und Leben sind [8]). Philo ist von derselben Grundauffassung beherrscht [9]).

---

[1]) 11, 25.

[2]) 5, 26. Vgl. den Prolog.

[3]) 6, 57.

[4]) Man vgl. 10, 18. 14, 19 mit Philo: De prof. 1, 554 *ὅτι καὶ ζῶντες ἔνιοι τεθνήκασι, καὶ τεθνηκότες ζῶσι, τοὺς δὲ ἀστείους κἂν τῆς πρὸς σῶμα κοινωνίας διαξευχθῶσι ζῆν εἰσαεὶ ἀθανάτου μοίρας ἐπιλαχόντας.*

[5]) 1, 4.

[6]) 5, 21.

[7]) 1, 13. 3, 3.

[8]) 6, 63. 3, 6. 8.

[9]) De mundi opif. 1, 6 *διότι ζωτικώτατον τὸ πνεῦμα, ζωῆς δὲ θεὸς αἴτιος.*

Die Aneignung dieses Lebens bestimmt Johannes psychologisch durch die Erkenntnis. Die Aufgabe des Sohnes, dessen Sein ein ewiger Gottesverkehr ist, war es, den nie von den Menschen geschauten Vater erkennbar zu machen[1]). Und das ist — erklärt Jesus in seiner letzten Rede — das ewige Leben, den einzigen wahrhaften Gott (nebst seinem Ausgesandten) zu erkennen[2]). In dieser Verknüpfung von wahrem Leben und höchstem Wissen ist der philonische Gedankengang so unverkennbar, dafs nicht mehr an eine Analogie, sondern an eine Ableitung gedacht werden mufs[3]).

Als ein zweiter Begriff neben Leben wurde die Wahrheit aufgestellt.

Diesem Begriff giebt der vierte Evangelist gleichfalls eine sehr häufige und prägnante Anwendung. Es wird durch das Wort das Erkenntnisideal markiert. Schon darin kann man eine Annäherung an die philonische Lebensanschauung erblicken. Unser Autor begeistert sich an dem Begriff nicht weniger als Philo, von dem wir den edlen Spruch besitzen: Was giebt es im Leben so Schönes wie Wahrheit?[4]) Hier kann das schöne Wort unserer Schrift an die Seite gestellt werden: Die Wahrheit soll euch frei machen[5]). Die Einzeläufserungen sind von einer mit Philo durchaus verwandten Auffassung getragen und bieten manchmal Berührungen mit philonischen Aussagen. — Der Begriff wird aufs engste mit der Heilandsperson verknüpft[6]). Jesus verkündet nicht nur

---

[1]) 1, 18.

[2]) 17, 3; vgl. 14, 6 ff. Die Begriffe Erkenntnis und Wissen haben überhaupt als Hauptfaktoren des Heils einen hervorragenden Platz im vierten Evangelium. Vgl. 1, 10. 7, 26. 10, 14. 16, 3. 15, 15. 8, 28. 43. 14, 32. 17, 7. 8. 25.

[3]) De prof. 1, 572 *καρπὸς δ' ἐπιστήμης ὁ θεωρητικὸς βίος.* De sacrif. II, 264 *τὴν τοῦ Ὄντος ζήτησιν οὐ μεθησόμεθα, τὴν ἐπιστήμην αὐτοῦ τέλος εἶναι νομίζοντες εὐδαιμονίας, καὶ ζωὴν μακαρίωνα .... οἱ δὲ τὴν παρὰ τῷ ὄντι θεῷ τεταγμένοι τάξιν ἀθάνατον βίον ζῶσιν.* De gig. 1, 265. Aucher, Quaest. in Gen. I, 6. Vgl. Réville, La doctrine du Logos S. 129 fg.

[4]) De spec. leg. II, 346 fg.

[5]) 8, 32.

[6]) Es ist eine richtige Beobachtung, dafs im vierten Evangelium nicht direkt von Gott gesagt wird, er sei die Wahrheit oder das Leben

die Wahrheit[1]), sondern zugleich mit der Gnade ist die Wahrheit ein Heilsgut, durch welches er alles dasjenige überbietet, was vorher dem Menschen übermittelt worden war. Das ist seine messianische Reichsherrlichkeit[2]). — Und wie die Wahrheit ein moralisches Gut ist, ganz wie wir es bei Philo finden, so ist sie auch die wesentliche Sphäre Gottes. Mit einem solennen Ausdruck folgt die Erklärung, dafs man Gott in Geist und Wahrheit suchen soll, und dafs dann auch Gott seinerseits den in Wahrheit Anbetenden entgegenkommt[3]).

Im ganzen liegt dieser wiederholten Reflexion von dem echt Göttlichen als dem einzig Wahrhaften eine Vorstellung zu Grunde, die innerlich sehr verwandt ist mit Philos Centraldogma von einer der sinnlichen Welt überlegenen jenseitigen Idealwirklichkeit[4]).

(etwas anders liegt die Sache bei Philo); aber unserm Autor liegt nichts daran, direkt über Gott zu lehren. Über den Sohn will er sprechen; über ihn sind auch manche kategorische Urteile episodisch beigebracht, während Sprüche über Gott gewöhnlich erst im Zusammenhang mit Erörterungen über jenen vorgetragen werden. Thoma denkt an ein bewufstes (!) Schweigen über das Wesen Gottes seitens des Evangelisten (S. 183).

[1]) 8, 45 fg.

[2]) 1, 14. 18, 37. Vgl. hierzu Philo, de migr. Abrah. I, 449. Eine völlig entsprechende Betrachtung findet man: De vita cont. II, 477 *ῥέουσι .... ἀπὸ τῆς ἀληθείας αἱ περιουσίαι τῶν ἀγαθῶν ἀνθρωπίνων τε καὶ θείων.* Aber die Abfassung dieser Schrift durch Philo läfst sich kaum aufrecht halten. Für dieselbe eingetreten ist nach dem Vorgang von Massebiau, Renan und Conybeare besonders Wendland in einer Abhandlung: Die Therapeuten und die philon. Schrift vom beschaulichen Leben (Jahrb. für klass. Philol. ed. A. Fleckeisen, 22. Suppl.-Bd. Leipzig 1895, S. 695 ff.). Wendland argumentiert besonders aus der Sprachverwandtschaft des Werkes mit der philon. Schriftstellerei. Aber die Erklärung hierfür bietet der starke Zusatz echt alex. Geistes, der bei einem Christen im Zeitalter Eusebs auch dann nicht befremdet, wenn das Thema aus neugeschichtlichen Umständen gewonnen ist. Vgl. Schürer in Theol. Litteraturztg. 1895, S. 385 ff. und 1896, S. 313 ff.

[3]) 4, 23. Vgl. Philo, de Mose III, II, 162 *ἀλήθεια γὰρ ὀπαδὸς θεοῦ.* De migr. Abr. 1, 449 *οἱ πρὸς ἀλήθειαν ἀγαθοί.*

[4]) Vgl. hierzu die Ausführung Holtzmanns im Lehrb. der neutest. Theologie. Zweite Hälfte, drittes Kapitel S. 374 fg.

Neben Wahrheit und Leben mufs als ebenbürtige Begriffsgröfse in unserer Schrift das Licht erörtert werden.

Wie sich unser Schriftsteller die Begriffe verbunden gedacht hat, vernehmen wir aus Sprüchen wie 3, 21, wo er sagt, dafs derjenige, der Wahrheit übt, an das Licht kommt [1]), und 8, 12, wo er über das Licht des Lebens umgekehrt sagt, dafs dasselbe ihm, dem Menschen, entgegenkommt. Da die Person Jesu in unserer Schrift überhaupt die geistigen Hauptideale in sich aufnimmt, so wäre von vornherein zu erwarten, dafs dieser Begriff vom Licht das Wesen des Sohnes wiedergeben müfste. Und so finden wir es auch thatsächlich, und zwar in gröfserer Allgemeinheit bei diesem als bei den übrigen Terminis [2]). Dieser theosophische Gebrauch von dem Begriff des Lichtes hat seine Analogie bei Philo, bei dem es eine Lieblingsmetapher ist [3]). Schon im ersten Teil dieses Werkes ist auf diesen philosophischen Tropus Philos eingegangen [4]), und als möglich, resp. wahrscheinlich wurde Einflufs von Zoroaster her hingestellt. Wenn wir diesem Umstand Rechnung tragen, müssen wir die Möglichkeit zugeben, dafs beide Schriftsteller, Philo wie der Verfasser des vierten Evangeliums, bezüglich dieses Punkts unter der Einwirkung einer weitaus wirkenden gemeinsamen Quelle gestanden haben. Das Alte Testament kann, wie schon in Teil I bemerkt, kaum hinreichende Erklärung bieten. Es fehlt dort gerade die plastische Prägung des Begriffs zu einer religiösen Wertgröfse; aber schon bei Lukas [5]) lesen wir von den Söhnen des Lichts, und jüdische Apokryphen bieten Analogien [6]). Die Parallelen bei Philo und Johannes, die sich für diesen Punkt mögen aufweisen lassen, können darum meines

---

1) Vgl. Philo, de Josepho II, 51 *φῶς γὰρ ἡ ἀλήθεια.* Réville, La doctrine du L. S. 52. 68 fg.

2) 8, 12. 9, 5. 1, 9.

3) Dähne, Geschichtliche Darstellung der jüd. alex. Religionsphilosophie I, S. 270 ff. Vgl. Philonea inedita ed. Tischendorf S. 66 *ἡ μὲν γὰρ δικαιοσύνης ἐστίν, ἡ δὲ ἀδικίας ἀρχή τε καὶ πηγή, καὶ ἡ μὲν ἀσκίου φωτός, ἡ δὲ σκότους συγγενής.*

4) Der Logos I, S. 220.

5) Luk. 16, 8.

6) Buch Enoch 108, 11 fg. 58, 5. 61, 12. Vgl. Ps. Salomos 3, 12.

Erachtens nicht dazu hinreichen, das in Frage stehende Quellenverhältnis direkt zu beleuchten. Aber immerhin sind sie lehrreich für die Frage über die Gemeinschaftlichkeit der beiderseitigen Begriffsökonomie [1]. Gegen das Reich des Lichts stellt Johannes die Welt der Finsternis auf [2]. Die Einteilung liefse sich sehr wohl unter dem Gesichtspunkt der philonischen Theorie vom Übersinnlich - Erkennbaren einerseits und Irdisch-Chaotischen andererseits begreifen. Ja Philo hat dieselbe Grundanschauung ausdrücklich ausgesprochen [3].

Sonach sehen wir bei den beiden Autoren ursprünglich physikalische Begriffe in qualitative Bestimmtheiten des metaphysisch Seienden umgesetzt. Bei alledem mufs anerkannt werden, dafs die Vorstellungen des vierten Evangeliums in Beziehung auf diesen Punkt über die Mafsgabe philonischer Begriffskonstruktion hinausgehen. Verglichen mit der Art, wie der alexandrinische Denker mit den oben erörterten Begriffen umspringt, gewahrt man, wie dieselben im vierten Evangelium eine intensivere Stärke erreicht haben. Sie werden hier manchmal vollends zu Hypostasen [4]. Hier, wo es sich um das Eigentümliche der Begriffsgestaltung handelt [5], läfst uns die philonische Ideenökonomie im

---

[1]) Wenn das Licht und das Leben bei Philo manchmal mehr speciell mit dem Geist in Zusammenhang gesetzt werden, so bedingt das noch keine Entzweiung der Anschauung. Die Grenzen zwischen dem Geist und dem Logos (resp. dem Sohne) verwischen sich ziemlich sowohl bei Johannes, wie besonders bei Philo. Vgl. Réville, La doctrine du L. S. 146.

[2]) Vgl. den Prolog und 3, 19 ff. 8, 12. 12, 35.

[3]) De Josepho II, 62 *τὰ δ' ἐπίγεια βαθὺ σκότος κατείληφεν, ἐκεῖνα δ' ἐμφέρεται τηλαυγεστάτῳ φωτί, μᾶλλον δ' αὐτὰ φῶς ἐστιν εἰλικρινέστατον καὶ καθαρώτατον.*

[4]) 14, 6. 3, 21. 11, 10.

[5]) In der Tendenz, die ethisch-religiösen Gegensätze durch physikalische Begriffe zu bezeichnen und sie demnächst zu hypostasieren, in der Lehre vom Satan (8, 44. 47. 12, 31. 14, 30. 16, 11) und von der doppelten Menschengattung (1, 12 fg. 3, 3. 5. 8, 43. 47. 10, 26. 14, 17. 15, 19. 17, 9. 14. 18, 37, womit zu vergleichen Luk. 16, 8. Matth. 13, 38. 5, 45), ferner in der Lehre von einer entweihten, dem Reiche Gottes zuwiderstrebenden Welt (8, 23. 15, 19. 17, 14. 16) hat die Kritik schon längst den Ausläufer einer christlichen Religions-

Stich[1]). Und wir werden daran erinnert, dafs dem Evangelisten aufser der alexandrinischen Litteratur auch andere Vorbedingungen vorhanden waren[2]).

---

philosophie erkannt, die als Gnosticismus geschichtlich bekannt ist. Die Bekanntschaft des Johannes mit dem Frühgnosticismus ist schon durch den 1. Johannesbrief hinlänglich bezeugt.

[1]) Es ist freilich wahr, dafs unser Schriftsteller von den oben aufgeführten Begriffen zunächst eine ethische (und also praktische) Nutzanwendung macht, aber das schmälert nicht die systematische Festigkeit des begrifflichen Gefüges und kann uns über die Eigenart der theoretischen Anschauung nicht in Zweifel lassen. So kann (obwohl gerade bei dieser passiven Schicksalsvorstellung weniger entschieden) neben dem Leben die gegensätzliche Idee der Vernichtung wach gerufen werden (11, 26. 6, 27. 5, 24). Die Wahrheit wird in der Erörterung von ihrem Gegenpol, dem Lügen (dessen Vater der Teufel ist), begleitet (8, 44 fg.), und Licht und Finsternis stofsen, wie wir schon sahen, in der Entwickelung immerfort gegeneinander. Stilistisch fällt der reiche Gebrauch der Partikel ἀλλά auf.

[2]) Es läfst sich kaum genau ermitteln, wann und wie diese wesentlich dualistische Anschauungsweise auf den Boden eingedrungen ist, der uns hier beschäftigt. Über den Gegensatz von Fleisch und Geist vernehmen wir schon in der Sophia Salomonis 9, 15; die jüdische Apokalyptik kennt dasselbe dualistische Theorem, und Paulus trägt es mit grofser Emphase vor. Auch im vierten Evangelium, sowie bei Philo sind Fleisch (resp. der Stoff) und Geist gegeneinander aufgestellte Gegensätze. Bei dem Alexandriner ist die Lehre sehr tief begründet, und man wird immer versucht werden, bei den ersten christlichen Äufserungen dieser nämlichen Anschauung auf das gehaltvolle philonische Musterbild zurückzublicken. Aber fraglich bleibt es doch, ob ein besonderer litterarischer Konnex noch anzunehmen nötig ist, da doch immer über dem ganzen in Palästina, Ägypten und Kleinasien auftretenden Dualismus die Wahrscheinlichkeit der Anregung seitens einer bestimmten Weltreligion schwebt. Ich denke natürlich an den Parsismus.

Allerdings zeigt sich wegen der hier zuletzt eigens erörterten Begriffspaarung eine beachtenswerte Übereinstimmung. Bei keinem von den zwei Autoren ist die Materie, das Körperliche, an und für sich als eine dem Geiste positiv feindliche Macht hingestellt. Der Evangelist formuliert sein Urteil dahin, dafs das Fleisch „zu nichts taugt" (6, 63), d. h. nichts für das im Wesen Lebendige austrägt; denn das sei nur Geist. Und dementsprechend kommt bei Philo die Materie nur insofern als zuwiderlaufende Potenz in Betracht, als sie eine vis inertiae besitzt und solcherweise dem formbildenden Weltgeist Eintrag thut. Vgl. Réville, Dissertation S. 24 und Der Logos I, S. 223. Doch

Im allgemeinen gilt, dafs für die eigens aufgestellten religiösen Wertbegriffe auch aufserphilonische Anknüpfungspunkte geboten sind[1]; gerade an dem Punkte, wo die Begriffe am schärfsten ausgeprägt sind, gebricht es an einer alexandrinischen Vorlage, und nur gelegentlich bei der Art, wie der Schriftsteller mit den Begriffen umspringt, stofsen wir auf philonische Analogien, die zur Erwägung einladen.

Um so entschiedener ist die Frage über philonische Einwirkung auf unsere Schrift bei dem Punkt, zu welchem jetzt übergegangen werden soll, zu beantworten.

Die Ethik der zwei Autoren weist die schlagendsten Vergleichungspunkte auf. Wir gewahren dies sowohl an den ethischen Idealen, wie an der theoretischen Bestimmung der

ist diese Parallele ziemlich irrelevant. Treffend urteilt Réville, la doctrine du L. S. 80: La question du dualisme moral ne fait pas partie intégrante de celle du Logos.

Sehr unglücklich ist der Versuch ausgefallen, das ganze Schriftwerk auf Grundlage dieser dualistisch gefärbten Grundanschauung als Erzeugnis der Valentinianischen Gnosis zu erklären. So Hilgenfeld in seiner historisch-kritischen Einleitung in das Neue Testament. Leipzig 1875, S. 725 ff. und J. Scholten, het Evangelie naar Johannes. Leiden 1864, S. 455 ff. Eine prinzipielle auf natürlicher Basis ruhende Sonderung zwischen πνεῦμα und σάρξ ist der Schrift fremd; der Ausdruck 6, 63 will anderes besagen, und in der Stelle 3, 6 ff., die hier vornehmlich geltend gemacht wird, ruht ja die ganze Argumentation auf der Möglichkeit eines Übergangs zwischen den durch σάρξ und πνεῦμα bezeichneten radikalen Zuständen. Irgend eine Spannung kennt, wie oben bemerkt, der Evangelist nicht. Die Gegensätze bei Valentin sind ferner wesentlich begründet in physischer Heterogenität, bei unserm Autor dagegen ist das Kriterium immer streng ethisch. Die Notwendigkeit der Gegensätze wird nicht vermöge eines Zusammenhangs mit gewissen geistigen Gröfsen, sondern sachlich durch innere ethische Evolution begründet. Die Operationsbasis ist eine andersartige. Die an Gnosticismus erinnernden Äufserungen gehören der Zeit, ehe noch die Abweichungen zwischen der orthodox traditionellen und der für die Sekte eigentümlichen Betrachtung feste geschichtliche Umrisse genommen hatten. Wie bezeichnend ist es auch, dafs so konstitutive Begriffe der Gnosis, wie Nus und Sophia, gar nicht in unserer Schrift vorkommen!

[1]) So z. B. in der synoptischen Litteratur. Vgl. Matth. 5, 14. 7, 14. 10, 27. 18, 8 fg. 19, 16 fg. 29. 25, 46. Luk. 12, 3. 15. 16, 8.

Wege, auf welchen nach jenen gestrebt werden mufs. Letztere ist genau nach ein und demselben Muster aufgebaut. Aber auch was den ersteren Punkt betrifft, kennzeichnet sich das Wirken eines einheitlichen Geistes. Johannes giebt kein abgerundetes Lehrsystem; schon formell angesehen will ja das vierte Evangelium etwas anderes als die These einer Schulrichtung liefern. Wie der Verfasser die seinen Gegenstand betreffenden Normen und Gesetze gruppiert und ihren Wert bemifst, das werden wir manchmal erst auf indirektem Wege herauslesen können. Aber auch so wird man für unsere Frage zu einer Anschauung kommen. Wir finden, dafs bei Johannes die ethischen Ideale sich abstufen in einer an Philo erinnernden Weise. Wenig hören wir von praktischer Ausübung der Tugend oder von frommer Bethätigung des Willens Gottes in konkreten Einzelfällen. Es interessiert einfach dies den Evangelisten nicht so sehr, dafs er darüber viele Worte hätte. Mehr begeistert er sich — wie schon nachgewiesen — für das Erkennen Gottes. Aber ihr Allerhöchstes erreicht die Darstellung des christlichen Hagiographen, wo sie sich in der Schilderung einer mystischen Vereinigung ergeht zwischen dem Sohn Gottes und Gott, zwischen dem Sohn Gottes (oder Gott) und den Menschen [1]).

Hierin erkenne ich wieder die Abstufung der ethischen Ideale bei Philo. Seine Tugendleiter gestaltet sich folgendermafsen von unten nach oben: die praktische Tugend, die theoretische Tugend und als höchste Idealstufe die ekstatische Gottesgemeinschaft [2]). Also bei beiden finden wir die speciellen Tugendaufgaben des praktischen Lebens in der Betrachtung zurückgedrängt, bei beiden finden wir die Erkenntnis, also eine dem logischen Leben entnommene Norm, als Medium der wesentlichen Idealität aufgestellt. Schliefslich finden wir bei beiden das höchste ethische Ziel auf mystischem Wege erstrebt. Die Menschen sollen die göttliche Würde dadurch erstreben, dafs sie des Wesens des göttlichen Logosvermittlers teilhaftig zu werden streben. Schliefslich beziehen aber jene wie dieser das zu Erstrebende

---

[1]) 6, 56. 15, 4. 14, 20. 23. 17, 9. 21. 23. 26.

[2]) Der Logos I, S. 198.

von Gott her[1]). Ganz decken die zwei Anschauungsreihen sich allerdings nicht. Die Beziehung des Logos Philos zu dem Menschen ist mehr ethisch suggestiv als mystisch[2]).

Aber weit entfernt, dadurch von dem Grundbilde der johanneischen Lehrweise abzuschwenken, mufs diese kleine Abweichung in der Ausführung uns gerade an einen von den stärksten Beweisen für die innerliche Verwandtschaft des Johannes mit Philo erinnern. Ich denke an den moralischen Charakter des Logos-Sohnes und seine ethische Aufgabe.

Der Logos hat bei Philo nicht nur das Sein zu erklären, er hat auch das geistige Leben zu überwachen, und was (in der Geschichte) in den Bereich der Moral und der Religion gehört, das fällt in seine Wirkungssphäre[3]). So sehen wir

---

[1]) Philo, De conf. lingu. I, 427. *Κἂν μηδέπω μέντοι τυγχάνῃ τις ἀξιόχρεως ὢν υἱὸς θεοῦ προσαγορεύεσθαι σπουδαζέτω κοσμεῖσθαι κατὰ τὸν πρωτόγονον αὐτοῦ λόγον τὸν ἀγγέλων πρεσβύτατον.* Ferner De post. Caini *ὁ θεὸς πηγὴ λόγου.* De migr. Abr. 1, 436 *πατρὸς δὲ οἶκος ὁ λόγος.* Vgl. Joh. 14, 23. Zuletzt erscheint der Logos bei Philo nicht mehr als Führer, sondern als Gefährte des Menschen in einem gemeinsamen Streben auf Gott den Höchsten zu. De migrat. Abr. I, 463.

[2]) Der Unterschied, der hier angedeutet worden ist, ist sehr erklärlich, wenn man einen wesentlichen Umstand in Rechnung zieht. Der Logos des Philo war ein Prinzip, der Sohn Gottes im vierten Evangelium zunächst eine geschichtlich gegebene Persönlichkeit Nun kann sich ein Prinzip dem Menschengeiste mitteilen und seinen Charakter prägen, aber in lebendige Wechselbeziehung mit ihm treten kann dasselbe nicht, es sei denn, dafs es seine Schranken als reines Prinzip durchbricht. Dies geschieht auch thatsächlich bei Philo, aber nur momentan. Das Normale ist, dafs er seinen Charakter als spekulative Fiktion beibehält. Im vierten Evangelium hat sich dagegen eine Persönlichkeit durch einfache religiöse Potenzierung zu einer geistigen Idealgestalt erhoben. Sie ist demgemäfs ein konzentrierter Begriff, von vornherein dazu geeignet, lebendige Beziehungen, wie die in der unio mystica enthaltenen, einzugehen. Übrigens geht die Vorstellung dem alexandrinischen Philosophen nicht ganz ab. De prof. 1, 563 heifst es: *ἄξιον εὔχεσθαι ζῆν ἐν ψυχῇ τὸν ἀρχιερέα ὁμοῦ καὶ δικαστὴν ἔλεγχον, ὃς ὅλον ἡμῶν τὸ διανοίας ἀποκεκληρωμένος δικαστήριον κτλ.*

[3]) Dieses Hauptstück der alexandrinischen Logosophie, welches zunächst nahe mit dem religiös bedingten Lehrer (also nicht mit dem

in den Werken Philos den providentiellen und moralischen Logos überall thätig. Wo der aufwärts strebende anbetende Mensch in Beziehung zu Gott kommt, und wo der irrende Mensch Gott widerstrebt — hier wie dort taucht diese ideale Universalgestalt als Agens oder als Reagens wirksam auf. Wenn ein Mensch ein nach seinem allgemeinen Wesen gutes Leben führt, dann ist dies ein Werk des Logos, der in ihm arbeitet[1]). Um das ethische Resultat herbeizuführen, ist er ihr Mitkämpfer[2]). Und wenn die Menschen durch ihre Irrwege den göttlichen Zorn herabbeschworen haben, dann tritt für sie der Logos als Vermittler und Fürbitter ein[3]). Wie lebendig die Vorstellung dem Philo geworden ist, sehen wir daraus, dafs er an der Stelle, wo sich diese Betrachtungen finden, darüber reflektiert, dafs der Logos sich an dieser Aufgabe lebhaft freut. — Auch über das esoterische Wirken des Logos im menschlichen Seelenleben werden bei Philo Betrachtungen angestellt. Die Thätigkeit des *ὀρϑὸς λόγος* ist mit einem Sonnenaufgang zu vergleichen. Vor ihm

---

Philosophen) zusammenhängt, kam in Teil I dieser Arbeit nicht völlig zur Geltung. In der That aber wirkt hier ein Element, das dem philonischen Logos dem stoischen gegenüber sein eigentümliches Kolorit giebt. Die Thatsache hat besonders Réville betont, Dissertation S. 83.

[1]) Er wohnt in dem Menschen, De post. Cain. I, 249, vgl. Joh. 14, 23. Leg. alleg. I. 1, 56 *κατὰ γὰρ τοῦτον (τὸν τοῦ ϑεοῦ λόγον) πεποίηται ἡ γενικὴ ἀρετή*. De post. Caini I, 250 *ἀρχὴ γὰρ καὶ πηγὴ καλῶν πράξεων οὑτοσί*. Vgl. Joh. 15, 5. De sacrif. Ab. et Caini 1, 165. Vgl. den stoischen Logos orthos, z. B. die Stelle bei Diog. Laert. VII, 88 *ὅπερ ἐστὶν ὁ ὀρϑὸς λόγος διὰ πάντων ἐρχόμενος*. Philo, de somn. I, 638 fg.

[2]) De Cherub. I, 146 wird *ὁ λόγος* bezeichnet als *δυνατώτατος σύμμαχος ἀνϑρώπῳ*. Leg. alleg. III, 1, 117 *σὺν λόγῳ ὥσπερ ὅπλῳ τινὶ ἀμυντηρίῳ*. Vgl. De somn. 1, 651.

[3]) Qu. rer. div. haeres. I, 501. *Τῷ δὲ ἀρχαγγέλῳ καὶ πρεσβυτάτῳ λόγῳ δωρεὰν ἐξαίρετον ἔδωκεν ὁ τὰ ὅλα γεννήσας πατὴρ ἵνα μεϑόριος στὰς τὸ γενόμενον διακρίνῃ τοῦ πεποιηκότος· ὁ δ' αὐτὸς ἱκέτης μέν ἐστι τοῦ ϑνητοῦ κηραίνοντος ἀεὶ πρὸς τὸ ὑπήκοον*. Die Parallele bietet 1. Joh. 2, 1. Aber auch das Evangelium kennt die Idee, dafs der Sohn Gottes für die Menschen intercediert. Vgl. den Ausdruck *ἄλλος παράκλητος* 14, 16. Auch 16, 26 hat die Vorstellung zu natürlicher Voraussetzung.

zerstreuen sich die dunklen Nebeldünste[1]). Wie er fähig ist, die Finsternis zu verjagen, so auch alles mit eignem Blicke zu durchdringen[2]). Somit ist er als Logos Elenchos immer dazu geeignet, auf das menschliche Gewissen (nachhaltig und) zuträglich einzuwirken[3]). Bald sehen wir ihn hier im Licht eines furchtbaren Urteilvollstreckers[4]), bald ist er wiederum derjenige, der Mut einflöfst[5]). Auf diese Weise ergiebt sich dem Leser unter dem Gestrüpp einer allegorisierenden Textauslegung in wechselnden Zügen eine auf das moralische Leben aufs intensivste einwirkende Idealschöpfung. Selbstverständlich kommt ihr entsprechenderweise persönliche Schuldlosigkeit zu. Dem Urbilde Gottes, dem Oberpriester der Menschen, klebt keine Sünde an[6]). Wie das oben Entwickelte Zug für Zug von johanneischen Parallelausführungen[7]) begleitet worden ist, so tritt besonders hier an diesem Punkt die adäquate Empfindungsweise an den Tag. Johannes referiert mit grofser Emphase das absolut schuldlose Selbstbewufstsein Jesu[8]). Und in

---

[1]) Leg. alleg. I, 52. Vgl. Joh. 12, 46. 35 fg. 1, 5.

[2]) Leg. alleg. III, 1, 121 *οὕτως καὶ ὁ θεοῦ λόγος ὀξυδερκέστατός ἐστιν ὡς πάντα ἐφορᾶν εἶναι ἱκανός.* Die Allwissenheit, die im vierten Evangelium dem Sohne Gottes beigelegt wird, ist schon oben erwähnt.

[3]) Quod det. pot. insid. I, 195 fg. *οὗτος ὁ ἔλεγχος ἐπύθετο τῆς ψυχῆς, ἡνίκα τὴν πλάνην εἶδεν αὐτῆς· τί ζητεῖς; κτλ.* Vgl. De prof. I, 563 und Philon. ined. ed. Tischendorf, Leipzig 1868, S. 9 *οἷς ὁ ἱερὸς λόγος οὐ μετρίως ἐπιτιμᾷ καὶ ὀνειδίζει.* Vgl. noch De gig. I, 265. Joh. 16, 8.

[4]) So anläfslich Balaams de spec. leg. II, 333.

[5]) So der Hagar gegenüber De prof. I, 547.

[6]) Vgl. die Schilderung des grofsen göttlichen Hohenpriesters de somn. I, 653 fg. De prof. I, 563. De anim. sacrif. idon. II, 246 *ὁ πρὸς ἀλήθειαν ἀρχιερεὺς ἀμέτοχος ἁμαρτημάτων ἐστίν.*

[7]) Der identischen Grundauffassung in allen ihren Auswirkungen nachzugehen würde müfsig sein. Die ganze Schrift ist ja von der hier aufgestellten Grundanschauung getragen. Man vgl. die Programmaufstellungen 20, 31b und 1, 17; überhaupt den Prolog und 3, 16 fg., wo — im sogenannten Kleinevangelium — das teleologische Ideal Gottes in Bezug auf die Menschen in die Summe der Rettungsfähigkeit und Rettungsfröhlichkeit des Sohnes aufgeht.

[8]) 8, 46. Die Gemeinschaft der Gläubigen mit diesem Hohenpriester hat auch für jene Straf- und Sündlosigkeit zur Folge. Joh. 5, 24. 1. Joh. 3, 6. 9. 5, 18. Vgl. die Ausführung de prof. I, 563.

einer höchst eigentümlichen Replik läfst er Jesus seine göttliche Sohnschaft auf nichts als auf qualifizierten ethischen Auszeichnungen und Weihungen seitens des Höchsten basieren[1]).

Diese Einzelerweise der göttlichen Art und Wirksamkeit des Sohnes Gottes wollen letzter Hand aus einer centralen Grundbestimmung heraus erklärt werden. Wir werden zu untersuchen haben, bis zu welchem Grad der Inhalt des göttlichen Prinzips auf den Sohn Gottes übergegangen sei. Bei Philo scheint die Macht Gottes rund und klar auf den Logos überführt zu sein. Wo immer das Göttliche in der Welt der Natur und der der Menschen wirksam ist, ist der Logos das Vollzugsorgan. Er vertritt in der Weltgeschichte die Providenz; alles wird durch ihn geleitet und auf sein Ziel geführt[2]). Zu seinen ethischen Vorzügen kommt die Eigenschaft der Macht hinzu und macht das Bild der moralischen Vollkommenheit vollständig[3]). Hinsichtlich dieses letzten Punktes bietet das vierte Evangelium eine bedeutsame Übereinstimmung mit Philo. Wir wenden uns aber zunächst zu dem ersteren. Hier hat die Kritik auf eine Divergenz zwischen den zwei Autoren hingewiesen, und weil es sich um einen Grundpfeiler des systematischen Aufbaus handelt, so hat man gefunden, dafs die Verwandtschaft der zwei Lehranschauungen durch diese Thatsache wesentlich beeinträchtigt wird. Bei Johannes wird auch Gott, der Vater, als handelnd in der Welt dargestellt[4]). Will man aber diesen Umstand billig beurteilen, so mufs man sich vergegenwärtigen, welchen Zwang ein irgendwie jüdisch beeinflufstes

---

1) 10, 36 *ὃν ὁ πατὴρ ἡγίασεν καὶ ἀπέστειλεν εἰς τὸν κόσμον.*

2) Qu. deus sit. immut. I, 298. Die Weltgeschichte mit dem Wechsel ihrer grofsen Mächte hat einen von dem Logos geregelten Verlauf, *χορεύει γὰρ ἐν κύκλῳ λόγος ὁ θεῖος, ὃν οἱ πολλοὶ τῶν ἀνθρώπων ὀνομάζουσι τύχην.* Vgl. Der Logos I, S. 200 fg.

3) De spec. leg. II, 275 *ὁ τῆς φύσεως ὀρθὸς λόγος πατρὸς ὁμοῦ καὶ ἀνδρὸς ἔχει δύναμιν.*

4) 5, 17. 21. 6, 44. 4, 23; vgl. 1, 33. 9, 29. Namentlich betont Harnack hierin den unphilonischen Zug. Über das Verhältnis des Prologs des vierten Evangeliums zum ganzen Werk s. Abhandlung in Zeitschrift für Theologie und Kirche, 2. 1892. S. 208 fg. 224.

Denken sich hätte auferlegen müssen, um die Vorstellung einer abstrakten Transcendenz konsequent durchzuführen [1]). Ja gerade an Philo, dessen Verhalten man hier so wesentlich abweichend wähnt, bestätigt sich dies. Auch dem alexandrinischen Musterphilosophen ist es nicht gelungen, die absolute Geschiedenheit Gottes seiner Welt gegenüber zu wahren. Erst Plotin hat die Theorie des *θεὸς ἄποιος* auch wirklich unerbittlich durchgeführt. Bei Philo vertritt Gott trotz aller Reservationen die höchste Kausalität. Alles urständet in ihm [2]). Die Stelle, die bei Johannes besonders als ausschlaggebend angeführt wird, ist 5, 17: Mein Vater wirket bisher. Aber Philo sagt genau dasselbe von Gott [3]). In einen Zustand der Aktivität kommt der philonische Gottesbegriff überhaupt mit logischer Notwendigkeit. Denn ohne einen solchen sind die Beziehungen zu dem Logos, welche die philonische Theologie so sehr beschäftigen, eine inhaltlose Vorstellung. Immerfort erinnert Philo daran, dafs der Logos in Gott seine Quelle hat [4]). Allerdings wird in

[1]) Zu vergleichen ist der Dualismus innerhalb des jüdischen Gottesbegriffs in der nomistischen Theologie. Vgl. Weber, System der altsynag. paläst. Theol. Leipzig 1880, S. 146.

[2]) Vgl. Der Logos I, 190 fg.

[3]) Leg. alleg. I, 1, 44 *παύεται γὰρ οὐδέποτε ποιῶν ὁ θεός*. Vgl. Aucher, Phil. Jud. sermones. Venedig 1822, S. 5 nec unquam tempus fuit quando non ageret.

[4]) De post. Caini I. 238. Quod det. pot. ins. I, 207. Auch was das menschliche Leben anbetrifft, erhalten sich noch spröde Ansätze zu positiven Vorstellungen, welche sich als Überbleibsel alter jüdischer Denkart ausnehmen. Vgl. Der Logos I, 193 fg. und die Belege bei Heinze, die Lehre vom Logos 212 fg. Interessant ist es, unser Problem auf die zweite Stelle hin zu untersuchen, die neben 5, 17 die abweichende Anschauung des vierten Evangelisten beweisen soll, nämlich 6, 44. Niemand, heifst es, vermag es, zu mir zu kommen, wenn nicht der Vater ... ihn zieht. Auch hier liegt eine Parallele Philos vor, nämlich de praem. et poen. II, 415, ein Abschnitt, der über die providentielle Gottheit handelt. Israel — so heifst es hier — welches sich unter den urzeitigen Gotteserkennern auszeichnete, war zu seinem Wissen über Gott folgendermafsen gekommen: *οὐ παρ' ἑτέρου τινὸς μαθὼν οὐχὶ τῶν κατὰ γῆν, οὐχὶ τῶν ὅσα .... θνητά τε αὖ καὶ ἀθάνατα, ἀλλὰ παρ' αὐτοῦ μόνον καταβληθείς, τὴν ἰδίαν ὕπαρξιν ἀναφῆναι θελήσαντος ἱκέτῃ* .... (Ich halte gegen Mangey die handschr. Lesart *κατακληθείς* hier für die richtige. Vgl.

der Auseinandersetzung diese Quelle über dem grofsen breiten Strom ziemlich vergessen. Die religionsphilosophischen Erörterungen Philos führen uns nur eine wirklich thätige Gestalt vor: den Logos Gottes. Aber näher angesehen liegt die Sache auch im vierten Evangelium nicht anders, und hiermit kommt zugleich der zweite von den oben berührten Punkten zur Beantwortung. Auch bei Johannes ist die weitaus typische Vorstellung diejenige, dafs der Sohn die Vollmacht bezogen und nun waltet und wirkt: der Vater hat dem Sohne alles in die Hände übergeben[1]). Auf solche Weise ist ihm die *ἐξουσία πάσης σαρκός* anvertraut[2]). Die Anschauung Philos bewegt sich in ganz entsprechenden Formen[3]). Und zwar handelt es sich hier nicht um eine Nebenerscheinung, sondern um eine Vorstellung, an welcher die Seele unseres evangelischen Autors hängt. Überall kommt das Bewufstsein Jesu zur Sprache, dafs er der vom Vater beauftragte und unterstützte Gesandte ist[4]). Die Thatsache kann subjektiv oder objektiv erörtert werden. Geschieht das erstere, so wird herausgehoben, wie Jesus unablässig sich seines hohen Auftrags bewufst ist[5]). Neben dieser subjektiven Erwägung treten dann auch objektive Bestimmungen des Verhältnisses entgegen, und zwar von doppelter Art. Es wird erstens während der Bethätigung

---

die Vorstellung Philos, Quod det. pot. ins. I, 209 über *τὸ φωνῆεν* in der Seele, das auch *λογικόν* sei und worüber er sagt *ὃ δὴ μόνον ἔννοιαν εἴληφε θεοῦ*.)

Gleich darauf weiter: *καὶ ὁ θεὸς δι' αὐτοῦ μόνου θεωρεῖται μηδενὸς ἄλλου συνεργοῦντος ἢ δυναμένου συνεργῆσαι πρὸς τὴν εἰλικρινῆ κατάληψιν τῆς ὑπάρξεως αὐτοῦ .... ἀλήθειαν δὲ μετίασιν οἱ τὸν θεὸν θεῷ φαντασιωθέντες, φωτὶ φῶς*. Vgl. Réville, Dissertation S. 47.

1) 3, 35. 13, 3. 16, 15. 17, 10.

2) 17, 2. 5, 22. 27.

3) Vgl. Quod deus s. immut. I, 281. Über Gott: *τὰ σύμπαντα ἔχει κτήματα· δίδωσι δὲ λόγῳ χρώμενος ὑπηρέτῃ δωρεῶν ᾧ καὶ τὸν κόσμον εἰργάζετο*. Philo bezeichnet den Logos als Statthalter Gottes *μεγάλου βασιλέως ὕπαρχος*. De Agric. I, 308.

4) 8, 18. 12, 49. 9, 4; vgl. 14, 23 fg.

5) Vgl. 4, 34. Die Speise des Sohnes ist es, den Willen desjenigen auszuführen, der ihn gesandt hat.

seiner Vollmacht unermüdlich darauf hingewiesen, dafs dieselbe vom Vater abgeleitet ist [1]). Zweitens wird immer wieder darauf hingewiesen, dafs die Beziehung Gottes zu den Menschen diese Vermittelungsform hat [2]) (sich also durch den Sohn Gottes vollzieht). Damit ist die johanneische Zeichnung der höchsten Begriffe wieder einmal völlig auf das philonische Grundbild zurückgekommen.

Herrscht somit eine deutliche Verwandtschaft zwischen dem Logos des Philo und dem Gottessohn des vierten Evangeliums in Beziehung auf die Frage, wie sie für ihre Aufgabe ausgestattet und bestimmt sind, so begegnen sich diese Centralgestalten der beiden Schriftsteller besonders aufs innerlichste in ihrer metaphysischen Wesensbestimmtheit.

Zunächst soll hier erwähnt werden die spröde Leibhaftigkeit dieses philonisch-johanneischen Logossohnes. Wenn irgend etwas für die philonische Anschauungsart eigentümlich ist, so ist es die neue Seinsform, in welcher Philo seinen Logos begrifflich gefafst haben will. Dieser Logos ist seinem Wesen nach Geist, dem sinnlichen Zustand entzogen, aber unter den vielen Geschehnissen und Verhältnissen des Lebens, wo er die Funktion bezeichnet, nimmt er stoffliches Gewand an. Ausgegangen wird also von dem rein Geistigen, und der typische Prozefs der Vorstellung ist derjenige von dem geistigen Urzustand zu demjenigen sinnlicher Äufserung [3]). Bei Johannes erkennen wir dasselbe theosophische Moment wieder. Freilich ist die Sache hier etwas komplizierter, und die Idee wird in ihrer Ausführung durchbrochen von dem Bewufstsein, dafs es sich um eine geschichtliche Idee handelt: der wohnte in unserer Mitte (1, 14); Hände haben ihn anfassen können (20, 27, vgl. 1. Joh. 1, 1); wir, die Menschen, heifst es (1, 14), haben ihn gesehen, und Blut wie Wasser ist ausgeflossen aus seiner Seite (19, 34 fg.). Aber näher angesehen, erlischt das Konkrete eben da, wo die Erwartung

---

[1]) Die Grundauffassung ausgesprochen mit den Worten in 6, 57 *κἀγὼ ζῶ διὰ τὸν πατέρα.* Vgl. 14, 10 fg. und namentlich das 17. Kap.

[2]) 4, 42. 5, 37. 8, 19. 6, 46. 1, 18. 3, 35 fg. 14, 6.

[3]) Eine eigentümliche Bestätigung findet dies Urteil in der auffallenden Reflexion Philos, de virt. II, 562 *θᾶττον γὰρ ἂν εἰς ἄνθρωπον θεὸν ἢ εἰς θεὸν ἄνθρωπον μεταβαλεῖν.*

einsetzt. Der Evangelist will seine Leser so haben wie Thomas, der es eben nicht zur Berührung gebracht hatte, als er sich zum höchsten evangelischen Ideal (zu gläubiger Annahme der Göttlichkeit des Sohnes) erhob. Liest man das Werk durch, so wird man finden, dafs die oben referierten Züge überwogen werden von einer der Darstellung auf dem Fufs folgenden Anschauung, nach welcher die Leibhaftigkeit des Sohnes eine ziemlich ätherische wird, und welche den Doketismus geschichtlich gewissermafsen vorwegnimmt. Mitten im Gewühl und Gedränge der Menschen entschlüpft er auf unerklärliche Weise dem feindlichen Andringen[1]). Ihm mit dem Tode zu drohen, ist eigentlich ein paradoxer Einfall. Er und er allein waltet über sein — also im Grunde unveräufserliches — Leben[2]). Das Essen und Trinken kann, wenn die Darstellung auf ein solches Thema eingleitet, nur hochgeistige Betrachtungen über seine geistige Charakterbeschaffenheit wachrufen[3]). Was man der Anschauung unseres Autors zufolge erlebte, während der Fufs Jesu den Boden Palästinas berührte, war eine Theophanie. Auf die Zeit zurückblickend, die im Verkehr mit den Schülern verstrichen ist, charakterisiert Jesus das Zusammensein als ein solches, in welchem diese Schüler Gott den Vater selbst in wahrer Offenbarung gesehen haben[4]). Nicht die leiblich umschreibbare Gestalt Jesu ist das Objekt. „Seine Herrlichkeit“ sah man[5]). Er „zeltete“[6]) nur unter diesen Menschen, von denen niemand ihm näher ankommen konnte[7]). Wie ein Gott trat er auf und wirkte. Aus seiner göttlichen Fülle heraus wurden den Insassen der Erde Gnadenspenden zu teil[8]). Die Anerkennung seiner Göttlichkeit bricht mitunter auch aus Menschenherzen

---

[1]) 8, 59. 12, 36.
[2]) 10, 17 fg. 2, 19 ff.
[3]) 4, 32 ff. und die Ausführung Kap. 6, 26 ff.
[4]) 14, 9 fg.
[5]) 1, 14. 1, 51. 2, 11.
[6]) 1, 14.
[7]) 2, 24 fg. 21, 12.
[8]) 1, 16, vgl. 14.

hervor[1]). Selbst ist er voll eines entsprechenden Bewufstseins, wie aus seinen Reden hervorgeht[2]). So entspricht die bei Philo so mannigfach verästelte Vorstellung, dafs Gott durch den Logos und nur durch ihn zu sichtbarer Offenbarung gelangt, genau der Anschauung, die der Evangelist über den Sohn Gottes hegt[3]). Ja was mehr ist, auch wo es sich um Offenbarungen Gottes handelt, die vor die irdische Erscheinungszeit Jesu fallen, ist er und kein anderer der Träger dieser Selbstenthüllung Gottes[4]). Hier liegt ein religionsphilosophisches Specimen vor, das einerseits eine sehr vereinzelt dastehende Vorstellung bezeichnet, andererseits sein vollständiges Seitenstück bei dem Alexandriner hat, nämlich in Philos Logophanien. Hier ist der Boden der Geschichte schlechterdings verlassen. Das Beispiel steht aber nicht vereinzelt da. Auch sonstige Annäherungen derselben Art an den philonischen Typus sind geeignet, Aufmerksamkeit zu erregen. Manchmal erscheint Jesus, der Sohn Gottes, nicht mehr als ein persönliches Wesen, sondern er steht da als ein rein religiöser Begriff. So, wenn er sich selbst z. B. als den Weg, die Wahrheit und das Leben bezeichnet[5]). Überhaupt ist das ganze Schriftwerk durchsetzt von hierhergehörigen Äufserungen; als besonders charakteristisch mögen die Erörterungen in Kap. 6 erwähnt werden. Hier spricht Jesus über sich selbst in einer Weise, nach welcher jedes Element der Vorstellung von einer sinnlich und persönlich umschriebenen Gestalt eingebüfst wird[6]). So kann es auch nicht wundernehmen, dafs die Fäden ziemlich locker sind, die diese Idealpersönlichkeit an einen bestimmten Grund und Boden festhalten sollten. Der hehren Heimstätte, die er zwecks Ausführung seiner irdischen Aufgabe sollte verlassen haben, gehört er doch ge-

---

[1]) 9, 38. 11, 27. 20, 28.

[2]) 5, 17 fg. 21 fg. 10, 30 ff. 11, 41 fg. 14, 6. Auch hier ist das 17. Kap. lehrreich.

[3]) 8, 19. 12, 44 ff. 14, 7. 9. 5, 36. 9, 3 fg.

[4]) 12, 41. 8, 56.

[5]) 14, 6, vgl. 11, 25.

[6]) 6, 33. 35. 42. 48. 50 fg. 58.

wissermafsen fortwährend an. In begeisterten Worten ertönt sein Bewufstsein von dem stetigen lebendigen Verkehr seinerseits mit dem eröffneten Himmel[1]). Und obwohl der vom Himmel Herabgestiegene, kann er sich wiederum als schlechthin dort im Himmel seiend bezeichnen[2]). Durch einen unausgesetzten Verkehr vermitteln sich mystische Weisungen vom himmlischen Vater[3]). Man glaubt ein doppeltes Dasein zu vernehmen, ein irdisch-menschliches und eines in Beziehung auf den himmlischen Vater. Für Johannes gilt eigentlich nur das letztere[4]). Die ganze Erscheinung hat eine alexandrinische Anschauung zur Voraussetzung. Wenn auf das Oben, das Himmlische hingewiesen wird, dann soll nicht lediglich an eine lokale Befindlichkeit oder eine zeitlich umschriebene Funktion erinnert werden, sondern es ist gemeint eine qualifizierte Zuständigkeit und Wesenhaftigkeit. Die Idee Platos vom jenseitigen ungetrübten Sein fanden wir von Philo aufgenommen und systematisch verwertet[5]). Und nichts anderes als diese sublime Vorstellung liegt den hier-

---

[1]) 1, 52.

[2]) Vgl. 6, 46. 3, 31. Die Hauptstelle ist 3, 13; sie lautet: *καὶ οὐδεὶς ἀναβέβηκεν εἰς τὸν οὐρανὸν εἰ μὴ ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ.* Die Antithese ist hier *ἀναβέβηκεν* und *καταβάς.* Weil *οὐδείς* in der Form eines eliminativen Urteils auf eine imaginäre Mehrheit von solchen anspielt, wegen deren man vielleicht hätte können den Anspruch erheben wollen, dafs sie den Aufstieg vollzogen hätten, ist das Perf. (*ἀναβέβηκεν*) gewählt, was allerdings im Munde Jesu (der sich als den absoluten Ausnahmefall bezeichnet) eine sehr kühne Anticipation ist. (Denn auch im Sinne des Evangelisten soll das Emporgestiegensein erst mit der Erhebung des vom Tode Auferstandenen eintreten, vgl. 12, 32. 3, 14. 13, 31. 17, 5.) Das ptc. praes. *ὤν* läfst sich nicht ohne weiteres in die Bedeutung eines verbum finitum umsetzen. (Vgl. Winer, Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms, 7. Aufl. § 45, S. 328 ff.) Den zwei Prädikaten *ἀναβ.* und *καταβ.* gegenüber steht *ὁ ὤν* zur Bezeichnung eines fortdauernden Befundes. Die imperf. Fassung des ptc. *ὤν*, für welche Weifs mit Luthard und Hofmann eintritt, ist logisch ausgeschlossen. Sie giebt eine Tautologie zu dem mit *καταβάς* ausgedrückten Gedanken.

[3]) 5, 19 fg. 30.

[4]) 8, 16. 29. 14, 10 fg. 11, 42.

[5]) Siehe Der Logos I, 73 und 224.

hergehörigen johanneischen Aussprüchen zu Grunde[1]). Es giebt von solchen eine hinlängliche Anzahl, dafs eine abgerundete Anschauung der oben bezeichneten Art bei Johannes konstatiert werden kann. Von oben her bezieht nach der johanneischen Lehrart jede Machtvollkommenheit ihre Legitimation[2]). Von derselben hohen Quelle aus bildet sich das vor Gott bestehende religiöse Wesen[3]). Und in die Klammern dieser Doppelanschauung von der Welt des Oben und Unten fafst unser Autor die Gegensätze des evangelischen Dramas[4]). Das alles versteht sich als begriffliche Verästelungen der prinzipiellen Sonderung zwischen einer vollkommenen Idealwelt und einer Sinnenwelt der Nichtigkeit und des Verderbens[5]). Aus der letzteren dieser zwei Welten ergiebt sich der religionsphilosophischen Betrachtung die Fülle des Stoffs, immer aber vorbehaltlich, dafs in ihr göttliche Kräfte zur Wirkung kommen. Eine Gruppe solcher Kräfte bezeichnet einen Angelpunkt des theosophischen Systems Philos[6]). In unserer Evangelienschrift ist ja dem nicht so. Von *δυνάμεις* hören wir bei Johannes nichts. Aber die religionsphilosophische Idee findet sich auch hier. Vermittelst des Verbums *δύνασθαι* kommt nicht selten die Reflexion an eine souveräne Kraft göttlicher Ab-

---

[1]) Charakteristisch für diese Betrachtung, für welche in letzter Instanz die Begriffe des Seienden und des Wertvollen zusammenfliefsen, ist die Aussage 3, 27 *οὐ δύναται ἄνθρωπος λαμβάνειν οὐδὲν, ἐὰν μὴ ᾖ δεδομένον αὐτῷ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ.* Vgl. hierzu Quis rer. div. her. 1, 482 *Τούτων* (d. h. *τῶν ἀσωμάτων καὶ θείων πραγμάτων*) *ἀξιοῦται μόνος ὁ καταπνευσθεὶς ἄνωθεν, οὐρανίου τε καὶ θείας μοίρας ἐπιλαχών.* Was uns durch das hier Dargelegte klargelegt worden ist, ist nichts weniger als Übereinstimmung mit dem ontologischen Centraldogma des alexandr. Philosophen.

[2]) 19, 11.

[3]) 3, 3. 7. Ich nehme hier eine von dem Autor bezweckte Doppeldeutigkeit des Wortes *ἄνωθεν* an.

[4]) 8, 23. Vgl. die Formulierung der Doppelanschauung in 3, 12. Dazu Philo, Leg. alleg. III, 1, 126 *ὅτι* (sc. *τοῦ θεοῦ*) *δῶρα δομάτων διαφέρει· τὰ μὲν γὰρ ἔμφασιν μεγέθους τελείων ἀγαθῶν δηλοῖ, ἃ τοῖς τελείοις χαρίζεται ὁ θεός, τὰ δ᾽ εἰς βραχύτατον ἔσταλται.*

[5]) Vgl. Thoma S. 207.

[6]) Der Logos I, 205 fg.

leitung[1]). Der Übernehmer dieser Kraft ist der Sohn Gottes, Jesus, dessen Geschichte ja der Evangelist nach dem religiösen Ertrag derselben beschreiben will. Aber ganz allein steht der Sohn nicht. Neben ihm erhebt sich eine andere Gröfse, welche Johannes in einer Weise zugestaltet, die wesentlich zur Beleuchtung der uns vorliegenden Frage beiträgt. Ich denke an den heiligen Geist, *τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον*, des vierten Evangeliums. Das Bemerkenswerte ist, dafs der Begriff bei beiden Schriftstellern, sowohl was seine Bezeichnung, als die Feststellung seiner Aufgabe betrifft, der gleiche bleibt. Der Geist wird bei Philo als der Träger der wahren Erkenntnis, als das Bild der göttlichen Macht geschildert[2]). Ähnlich mufs unser Evangelist sich den Gegenstand vorgestellt haben, wenn er in stark philonischen Worten den Grund angeben soll zur Unfähigkeit der Weltmenschen, dieses Geistes teilhaftig zu werden[3]). Zu wiederholten Malen ist der Geist der evangelische Gegenstand als *παράκλητος*, der Fürsprecher (Advokat). Unter dieser Bezeichnung ist der Begriff uns schon bei Philo begegnet[4]). Freilich bezog sich der Begriff des fürsprechenden Paraklets dort auf den Logos, nicht wie bei Johannes auf den Geist. Aber näher angesehen, thut diese Thatsache der gegenseitigen Übereinstimmung keinen Eintrag. Denn bei beiden Schriftstellern fliefsen die Begriffe, wie die Ausführungen auffallenderweise ineinander über. Ein Unter-

---

[1]) 3, 27. 5, 19. Die Menschen können diese Kraft nur von oben her bekommen, ja selbst für den Sohn ist die Kraftausstattung metaphysisch bedingt, im Verlauf der evangelischen Geschichte tritt er aber als der mit der göttlichen Kraft Begnadigte mächtig auf. Und die Menschen müssen staunend anerkennen, dafs sich in ihm göttliche Kraft bewährt. Vgl. 9, 16. Verbunden mit der Mystik der Schrift bringt es diese Anschauung zu der Vorstellung von dem Sohne Gottes als einer Art göttlicher Dynamis. Aufser ihm — lesen wir 15, 5 — erlahmt die Kraft, irgend etwas zu stande zu bringen.

[2]) De gigant. 1, 265 *Λέγεται δὲ θεοῦ πνεῦμα . . . ἡ ἀκήρατος ἐπιστήμη ἧς πᾶς ὁ σοφὸς εἰκότως μετέχει.* Quod det. pot. 1, 207 schildert das Pneuma ähnlich wie den Logos als *τύπον τινὰ καὶ χαρακτῆρα θείας δυνάμεως ἣν . . . . εἰκόνα καλεῖ.*

[3]) 14, 17 . . . *ὅτι οὐ θεωρεῖ αὐτὸ οὐδὲ γινώσκει αὐτό.*

[4]) Vgl. zum Folgenden Der Logos I, 202 fg.

schied zwischen dem Logos und dem Begriff des Geistes bei Philo läfst sich kaum aufstellen[1]). Und der Vorstellung des Evangelisten zufolge ist nicht nur der Geist, sondern auch Jesus selbst, der Sohn Gottes, der Paraklet[2]). So begegnen sich hier wieder der johannische Begriff des Sohnes Gottes und der philonische Begriff des Logos.

Nicht weniger entschieden ist die Übereinstimmung in dem Bild, das die beiden Schriftsteller von der Wirksamkeit des Geistes und Paraklets entwerfen. Formell gestaltet sich diese Wirksamkeit etwas verschieden[3]); aber inhaltlich beurteilt, ist sie ziemlich gleichwertig. Die Aufgabe des Geistes wird bei Johannes in intime Beziehung zum Erkenntnisleben gestellt. Und ganz ähnlich liegt die Sache bei Philo. Namentlich sieht man es betont, wie durch den Geist die Wahrheit erreicht und erkannt werden soll[4]). Es wird ferner im Evangelium hervorgehoben, wie der Geist pädagogisch und richterlich verfahren soll. Durch himmlische Weisungen hat er die Lehrthätigkeit des Sohnes Gottes zu ergänzen und zu besiegeln[5]). Das philonische Seitenstück haben wir uns schon mit demjenigen vorgeführt, was

---

[1]) So urteilt auch Réville, Dissertation S. 65.

[2]) 14, 16 *καὶ ἄλλον παράκλητον δώσει ὑμῖν.* Er selbst ist also ein Paraklet. Ausdrücklich gelehrt in 1. Joh. 2, 1.

[3]) Der Paraklet, welcher bei dem historisierenden Evangelisten eine mehr konzentrierte Gestalt geworden ist, eröffnet seine Wirksamkeit erst, nachdem der Sohn Gottes den geschichtlichen Boden verlassen hat, 16, 7. Ein solcher Einschnitt würde Philo natürlich fern liegen.

[4]) 16, 13 *ὅταν δὲ ἔλθῃ ἐκεῖνος, τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας, ὁδηγήσει ὑμᾶς ἐν τῇ ἀληθείᾳ πάσῃ· οὐ γὰρ λαλήσει ἀφ' ἑαυτοῦ κτλ.* Hierzu die schlagende Parallele bei Philo, de Mose III, II, 176 *ὁ γὰρ νοῦς οὐκ ἂν οὕτως εὐσκόπως εὐθυβόλησεν, εἰ μὴ καὶ θεῖον ἦν πνεῦμα τὸ ποδηγετοῦν πρὸς αὐτὴν τὴν ἀλήθειαν.* Vgl. de Gig. 1, 270 *Τούτῳ μὲν οὖν τὸ θεῖον ἀεὶ παρίσταται πνεῦμα, πάσης ὀρθῆς ἀφηγούμενον ὁδοῦ.* Weiter ist aus dem Evangelium anzuführen der Ausdruck *τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας.* 15, 26 steht derselbe als eigenster Name dieses Gottesgesandten. Vgl. Réville, la doctrine du Logos S. 146. 14, 17 wird auf Anlafs desselben Begriffs hervorgehoben, wie die abgestumpften („Welt“)-Menschen gegen seine erleuchtende Wirkung geistig verschlossen sind.

[5]) 16, 8 ff. 16, 12 ff. 14, 26.

anläfslich des Logos Elenchos des Philosophen gesagt wurde. Zum Schlufs soll der Punkt erwähnt werden, der wohl eigentlich die Einführung des Begriffs in die evangelische Schrift veranlafst hat. Dieser Geist soll sich zu den Gläubigen gesellen, bei, ja in ihnen weilen und, wie der Name Paraklet ausdrückt, tröstend für sie eintreten[1]). Die Vorstellung ist, sachlich betrachtet, eine Variation der philonischen Lehre von dem hohenpriesterlichen Paraklet und dem Logos ἱκέτης[2]).

Aber nicht nur sachlich leuchtet die Verwandtschaft ein, auch geschichtlich würde die Ableitung dieser johanneischen Anschauung von der philonischen eine befriedigende Erklärung gewähren. Die Annahme, dafs der Evangelist in diesen Aufstellungen spontan verfährt, ist in mehr als einer Hinsicht mifslich. Das ganze Kapitel von dem Geist und dem Paraklet könnte ausscheiden, ohne in der evangelischen Komposition eine erhebliche Störung zu veranlassen. Es empfiehlt sich darum, in diesen Erörterungen ein religionsphilosophisches Fragment zu sehen, das von dem alexandrinischen Muster herrührend, in das evangelische Gefüge eingeschachtelt worden ist[3]).

So wird uns nun, je mehr wir in das Evangelienwerk eindringen, die Wahrscheinlichkeit einer litterarischen Zusammengehörigkeit der Werke des Philo und des Johannes desto entschiedener begründet. Dem zuletzt untersuchten Punkt können einige Ähnlichkeiten mehr aphoristischer oder formaler Art zur Seite gestellt werden.

Ein prägnanter Begriff, der bei Philo zu bedeutsamer religionsphilosophischer Anwendung gekommen ist und auch bei Johannes eigentümlich angewendet wird, ist derjenige von Siegel: Subst. oder Verb. Die göttliche *σφραγίς* wird — so lehrt Philo — vermittelst des Logos der Welt, bezw. der Vernunftwelt oder, wie Philo die Sache bestimmt

---

[1]) 14, 16 fg.

[2]) Quis rer. divin. heres I, 501. Vgl. Der Logos I, 202 fg.

[3]) Natürlich hat das altchr. Dogma von dem Pfingstgeist auf die Ausarbeitung dieser Vorstellung mit eingewirkt. So wie sie aber im vierten Evangelium ausgearbeitet worden ist, mufs die ideengeschichtliche Vorlage anderwärts gesucht werden.

ausdrückt, der menschlichen Seele aufgedrückt[1]). Der Ausdruck neigt zu einer idealen erkenntnistheoretischen Aktion von sehr mystischer Beschaffenheit. Johannes kommt in der Anwendung des Begriffs dem Philo ziemlich nahe. Dringt man indessen genauer in die Sache ein, so giebt es zu bedenken, dafs Philo mit der Anwendung dieses Begriffs nicht original ist. An einer Stelle, wo Sextus Empiricus die Ansicht der Stoiker wiedergiebt, findet sich der philosophische Terminus mit dem uns interessierenden Prägnans[2]). Es liegt nahe, diesen halbwegs metaphorischen Terminus unter die Vorstellungen zu zählen, die der schon oben erwähnten stoischen Diatribe angehörten[3]). Auch in der übrigen neutestamentlichen Litteratur gewahren wir denselben hier und da[4]). Damit wird aber dem Beweis

---

[1]) De somn. II, 1, 665 *Δίδωσι γὰρ οὗτος τῇ ψυχῇ σφραγῖδα, πάγκαλον δῶρον*, nämlich durch folgenden logosophischen Unterricht über das Werk Gottes: *τὸν ὅλον ἐσφράγισε κόσμον, εἰκόνι καὶ ἰδέᾳ τῷ ἑαυτοῦ λόγῳ.* Vgl. Joh. 3, 33 *ὁ λαβὼν αὐτοῦ τὴν μαρτυρίαν ἐσφράγισεν ὅτι ὁ θεὸς ἀληθής ἐστιν.* Vgl. ferner De plantat. Noe I, 322 *τυπωθὲν σφραγῖδι θεοῦ ἧς ὁ χαρακτὴρ ἐστιν ὁ ἀΐδιος λογος.* Das Objekt ist auch hier die Seele. Die typische Anschauung Philos ist die, dafs dem Logos dieser göttliche Siegel wesentlich eingeprägt worden ist. De prof. I, 547 *ὁ δὴ τόδε ποιοῦντος λόγος αὐτός ἐστιν ἡ σφραγίς, ᾗ τῶν ὄντων ἕκαστον μεμόρφωται.* Vgl. hiermit die zweite Stelle bei Joh. 6, 27 *τοῦτον* (sc. *τὸν υἱὸν*) *γὰρ ὁ πατὴρ ἐσφράγισεν ὁ θεός.* Weitere Stellen de opif. mundi I, 5 und 7; de Cherub. I, 148; de monarch. I, 218; Tischendorf, Phil. ined. S. 56. Man vgl. Clement. Hom. XVII, 7 ed. de Lagarde, Leipzig 1865, *τῇ αὐτοῦ μορφῇ* (*ὁ θεὸς*) *ὡς ἐν μεγίστῃ σφραγῖδι τὸν ἄνθρωπον διετυπώσατο.*

[2]) Die Stelle ist Hypot. B, 70. Es handelt sich um die stoische Erkenntnistheorie. Hier lesen wir: *τύπωσιν ἐπινοεῖν . . . κατ᾽ εἰσοχὴν καὶ ἐξοχὴν ὡς ἐπὶ τῶν σφραγίδων ὁρῶμεν.* Sextus will offenbar mit diesem Bild vom Siegeldruck eine überlieferte Anschauung wiedergeben. Er macht übrigens von dem Ausdruck auch da, wo er seine eigenen Anschauungen entwickelt, Gebrauch. Siehe adv. Gram. 271.

[3]) Jedenfalls empfiehlt sich eine Ableitung des prägnanten Begriffs aus mystischen Gebräuchen nicht. Der Ausdruck gehört der allgemeinen Mysterienterminologie nicht an. Vgl. Anrich, das antike Mysterienwesen in seinem Einflufs auf das Christentum. Göttingen 1894, S. 121.

[4]) 2. Kor. 1, 22. Eph. 1, 13. 4, 30 (vgl. Ap. 9, 4. 7, 2). Nach Origenes c. Celsum 6, c. 27 wurde unser Terminus ein in der Kirche geläufiger Ausdruck.

einer philonischen Einwirkung hier der sichere Boden entzogen. Wir werden uns für diesen Punkt damit bescheiden müssen, eine Erkenntnis rein allgemeiner Natur auszusprechen: Da so viele andere Data die Abhängigkeit des neutestamentlichen Schriftstellers vom Alexandrinismus bezeugen, so liegt es nahe, für den besprochenen Ausdruck bei Johannes die Quelle in Alexandrien zu suchen, ohne dafs geleugnet werden darf, dafs hier auch eine Parallelerscheinung ohne organischen Zusammenhang angenommen werden kann.

Wenn aber hier einige Unsicherheit obwaltet, so ist das weniger der Fall mit der formalen Eigentümlichkeit, zu der unsere Untersuchung jetzt übergehen soll. Es handelt sich um eine grundsätzliche Methode der Darlegung: die Allegorese, die symbolisierende Stoffbehandlung[1]). Bei Philo hat sich bekanntlich die allegorische Auffassung der geschichtlichen Daten der Hauptmasse des Stoffes bemächtigt. Biblische Episoden, Lokalitäten und Namen sind in seinen Werken nichts als Mittel, abstrakt moralische oder metaphysische Belehrungen zu veranlassen. Die Grundlage ist eine eigentümliche ontologische Ansicht. Das Seiende ist nicht der den Sinnen gegebene Gegenstand, sondern aus diesem letzteren ist ein geistiger Extrakt zu gewinnen. Das allegorisierende Verfahren ist dann der gebotene Weg, weil das zu Erörternde sich auf dem Boden der Endlichkeit und in eingeschränkten Umgebungen abspielt. — Auch im Johannesevangelium hat diese allegoristische Methode tiefe und weite Wurzeln; auch dort ist sie in derselben Grundanschauung begründet[2]). Das Geistige und Belehrende hat das Geschichtlich-Erzählerische aus jeder Position verdrängt. Es ist im vierten Evangelium nicht ein Jesus von Nazareth, der lebt und webt, es ist der Sohn Gottes, der redet. Seine

---

[1]) Die Allegorese liegt unserem heutigen Vorstellungsleben ziemlich fern, sie ist aber im Grunde nichts als eine erweiterte Metapher, zu der sie sich verhält wie etwa auf dem logischen Gebiet das Urteil zum Begriff. Durch einen solchen Tropus wird Ungleichartiges durch Ideenassociation derart verbunden, dafs der Begriff des einen den Sinn des anderen vernehmen läfst.

[2]) Siehe Joh. 16, 25. 29.

Handlungen sind nicht Thaten, sie sind σημεῖα[1]). Er verlangt von den Menschen Glauben statt Schauen[2]). Er will ihnen Worte für Brot[3]), Lehrsätze für Trinkwasser geben[4]). Es ist nicht zu verkennen, dafs im Sinne unseres Evangelisten jüdische Riten, Überlieferungen und Einrichtungen ihre höhere Bedeutung in einem typischen Hinweis auf, resp. in einem allegorischen Zeugnis über Person und Werk des Sohnes Gottes haben[5]), und anstatt in den positiven Angaben soll der erzählerische Gehalt in einer höheren geistigen Bedeutsamkeit bestehen[6]).

Nun ist allerdings die Allegorese kein absolut alexandrinisches Specimen. Die Inder wenden sie auf den heiligen Text der Vedas an und die Moslim auf den Koran. Aber auf dem Boden der griechisch schreibenden Schriftsteller ist der Zusammenhang ziemlich klar. Als hermeneutische Kunst gelangt die Allegorese zu typischer Entwickelung in der stoischen Deutung der Mythen und besonders in dem von Philo vorgebildeten palästinensischen Midrasch. Bei Philo selbst ist die Methode so gewaltig ausgestaltet, andererseits ist sie in die evangelische Schrift so tief hineingearbeitet, dafs man in der letzteren kaum mehr wie im Hebräerbrief oder im Brief des Barnabas an einer Abstammung von Philo zweifeln kann. Hiergegen mufs nicht als Einwand an die Allegorie bei Paulus[7]) erinnert werden, als ob damit die Erscheinung von der speciell philonischen auf eine unsichere allgemeine Basis überwiesen

---

[1]) Beachte den Gebrauch dieses Wortes 3, 2. 6, 26. 11, 47. 12, 37. 20, 30.

[2]) 20, 29.

[3]) 6, 26 ff.

[4]) 4, 10 ff.

[5]) Ganz wie bei Philo die Engel zu Ideen intellektualisiert und die Geschehnisse zu Typen versteift werden.

[6]) Der Nachweis im einzelnen in den neueren Kommentarwerken zu der Schrift. Obwohl oft in der modernen Auslegung Willkür das nüchterne Urteil getrübt hat, so ist doch an der Art der Aufgabe nicht zu zweifeln. Sehr kühne Ausführungen finden sich bei Thoma S. 234 fg. 713 ff. Als deutliche Beispiele können aus dem Evangelium herausgehoben werden Stellen wie 2, 19 ff. 3, 3 ff. 19, 34 ff. 13, 1 ff. 12 ff.

[7]) In Stellen wie Gal. 4, 24 fg. 1. Kor. 5, 7. Röm. 7, 1 fg. 10, 7.

wäre. Denn das Wahrscheinliche ist, dafs auch Paulus in diesem Stück (wie in anderen) unter alexandrinischem Einflufs steht.

Vermöge der allegorischen Interpretation wird der Stoff in den Kreis des Wesenhaften gebracht und die Beschränktheit gehoben, unter der das Irdische sonst laboriert. Von hier aus wird dasjenige zum Teil erreicht, was in seiner absolut vollkommenen Fülle dem Menschen versagt ist. Zu voller Erkenntnis des Ewigen und Göttlichen gelangt nämlich der Mensch nicht. Denn das ist, seiner Natur nach, der sinnlichen Fassungsfähigkeit entzogen. Hier liegt eine neue Berührung des Johannes mit Philo vor.

Sollte man irgend einen Punkt als den am meisten typischen und als Ausgangspunkt für das theosophische System Philos hervorheben, so ist es die Betrachtung Gottes als einer weltfremden, unsichtbaren und unnahbaren Gröfse[1]). Bei Johannes ist diese nämliche Vorstellung die grofse Voraussetzung des Werkes Jesu. Ihm kommt als dem Sohn Gottes gerade wegen dieses Thatverhältnisses die grofse religionsphilosophische Bedeutsamkeit zu: Gott hat niemand gesehen und kann niemand sehen, der Sohn aber, der hat ihn gesehen, und nur er kann ihn demnach den Menschen erklären[2]). Die Verwandtschaft, die hier an den Tag tritt, ist von sehr tiefwirkender Art. Es ist Gemeinschaft der religiösen Empfindung.

Das oben Dargelegte hat zur Beleuchtung unseres Problems eine Anzahl Züge aus dem ganzen Schriftwerk vergleichend untersucht. Es harrt noch ein besonders wich-

---

[1]) Hierüber siehe Der Logos 1, 189 fg. Vgl. Réville, la doctrine du Logos S. 51 fg.

[2]) 6, 46. 1, 18. 5, 37. 3, 11 fg. 8, 19. Vgl. 1. Joh. 4, 12. Wenn wir bei Paulus und in deuteropaulinischer Litteratur dieselbe Vorstellung wiederfinden (Röm. 1, 20. Kol. 1, 15. 1. Tim. 1, 17. 6, 16), sollte dann nicht dieselbe alexandrinische Quelle vorliegen? Oder hat sich der später in den Targumen vorgetragene transcendente Gottesbegriff schon zu der Zeit, auf die es hier ankommt, und aufser philonischem Zusammenhang auf palästinensischem Boden entwickelt? Vgl. Weber S. 146 ff. Bis litterarische Belege beigebracht sind, mufs die letztere Hypothese für die unwahrscheinlichere gelten.

tiger Einzelabschnitt einer eingehenden speciellen Untersuchung. Der Geist, dem wir auf die Spur gehen, scheint hier in ungehemmter Thätigkeit. Ehe wir aber an diese Sonderabteilung herantreten, sollen als Abschlufs des vorangehenden Abschnitts ein paar Einzelphänomene erörtert werden, welche die Beziehungen des Evangelisten zu Philo in besonders auffallender Weise erkennbar zu machen scheinen [1]).

Der eine Fall betrifft Joh. 6, 32—51. Der Abschnitt enthält Erörterungen Jesu bei Anlafs des Speisewunders

---

[1]) Unter diesen Erscheinungen, die für die Abhängigkeit des Johannes von Philo nahezu beweisend scheinen, könnte man geneigt sein, das Joh. 12, 28 ff. Mitgeteilte zu zählen. Hier wird berichtet von einer Stimme, die direkt vom Himmel ertönt, und deren Geräusch auch die anwesende Menge vernimmt. Offenbar liegt hier dieselbe Vorstellung vor wie Philo, de dec. orac. II, 185. Der alexandrinische Philosoph berichtet hier über den Vorgang bei der Promulgation des Dekalogs. Er weist entrüstet die Vorstellung zurück, dafs Gott sich einer menschlichen Stimme bedient hätte; aber mich dünkt's, fährt Philo fort, dafs Gott hat befehlen müssen, *ἠχὴν ἀόρατον ἐν ἀέρι δημιουργηθῆναι, πάντων ὀργάνων θαυμασιώτερον.* Diese hochphantastische Wunderbildung eines ätherischen Schalles hat also Philo so gut wie Johannes. Ich kann aber gegen Réville es nicht für wahrscheinlich halten, dafs Philo für Johannes hinsichtlich dieses Punktes der Urheber ist. Eine dritte Thatsache kommt nämlich noch in Rechnung. Die jüdische Theologie kennt genau dieselbe Offenbarungsstimme, die sogenannte Bath Kol (siehe Weber 184 fg.). Die hier vorgeführte dreifache Erscheinung ist entschieden in das Verhältnis einer Ableitung zu bringen (gegen Weifs, der übrigens den philonischen Fall ignoriert). Man sollte überhaupt sparsam sein, der gewöhnlichen Phantasie entlegene Vorstellungen unabhängig voneinander entstehen zu lassen, wo die Möglichkeit eines Zusammenhangs vorhanden ist. Die Priorität möchte ich hier aber der jüdischen Theologie zuschreiben. Denn 1. ist die Annahme, dafs Johannes gerade diese — so viel ich sehe — in der ganzen philonischen Schriftstellerei vereinzelte Stelle herausgegriffen habe, nicht eben diejenige, die sich am meisten empfiehlt; 2. ist es unwahrscheinlich, dafs aus einem isolierten Erklärungsversuch Philos ein weitverbreitetes jüdisches Theologumenon entstünde. Es drängt sich daher die Annahme auf, dies midraschitische Orakel habe dem Philo schon vorgelegen und sei dem vierten Evangelisten ebenfalls bekannt.

bei dem See Tiberias. Von der materiellen Sättigung ab will der johanneische Jesus die Aufmerksamkeit hinleiten auf eine himmlische Speisung. Die erlebte Abhilfe eines sinnlichen Bedürfnisses ist einfach nichts als Folie für die Bezeugung des wahren Brotes, das vom Himmel her kommt und das Leben giebt[1]). Die Mystik des Johannes hat bei der Weise, in welcher diese Vorstellung mit der Person Jesu zusammengearbeitet ist, mitgewirkt und die Ausführung gefärbt in einer Richtung, welche die specifisch christliche Dogmatik bekundet. Aber das schmälert die Gemeinschaftlichkeit mit dem alexandrinischen Philosophen nicht[2]). Bei beiden finden wir die spirituelle Betrachtung eingehend erörtert. Bei beiden wird das Thema in Verbindung gesetzt mit der israelitischen Überlieferung von der Manna in der Wüste. Es wird diese Manna eine Art sachliche Allegorie zu der transcendenten Erteilung himmlischer Nahrung[3]). Bei beiden sehen wir im Gegensatz zu einer im Materialismus verstockten Masse eine erleuchtete Persönlichkeit, die allein für den wahren Inhalt der Sache oder, wenn man so will, für die wirkliche Bedeutung des Wunders das Verständnis hatte[4]). Natürlich ist diese Person bei Philo

---

[1]) Die Lehre gehört dem Vorstellungskreise des Alexandrinismus an. Vgl. Sophia Salom. 16, 12. 26. Die ethische Betrachtung, die auf eine alttestamentliche Stelle zurückweisen konnte (nämlich Deut. 8, 3), wurde Eigentum der Zeit. Vgl. Matth. 4, 4 und Parall. Philo hat diese Ansicht von der besseren Speise mit augenscheinlichem Gefallen verkündigt. De Mose III, II, 146. Essen und Trinken entbehrte er 40 Tage hindurch *δηλονότι τροφὰς ἔχων ἀμείνους*. Leg. alleg. III, 1, 117 *τρέφεται γὰρ τότε θειοτέραις τροφαῖς ἐν ταῖς ἐπιστήμαις, δι᾽ ἃς καὶ τῆς σαρκὸς ἀμελεῖ*. Hierzu ist bei Johannes aufser unserer Episode 4, 32. 34 zu vergleichen.

[2]) Denn begrifflich wird bei Philo ganz dasselbe dem Logos zugeschrieben, was im vierten Evangelium an die Person Jesu geknüpft wird.

[3]) Quis rer. div. heres I, 499. De congr. quaer. erud. grat. I, 544. De prof. I, 566. Vgl. dazu Joh. 6, 31 fg. 49. 58.

[4]) Vgl. nach dem Vortrag Jesu die Bemerkungen 6, 60 ff. Bei Philo, Quis rer. div. heres I, 484. Die Hauptstelle: Leg. alleg. III, 1, 121. Gott hat in seinem Logos eine Nahrung gegeben, die alles Seiende übertraf. Diesen Logos verkannten die Väter, *οὐχ οἱ πρὸς*

Moses, bei Johannes Jesus. Höchst bemerkenswert ist schliefslich die Erscheinung, dafs in diesem Zusammenhang, wo der Geist der zwei Schriftsteller sich auf genau demselben Plan bewegt, auch eine keineswegs aus inneren Gründen notwendig veranlafste Reflexion genau übereinstimmend eingeführt wird:

Es wird mehrmals in unserem evangelischen Abschnitt über den Sohn mit dem Verbum καταβαίνειν hervorgehoben, dafs ein Niedersteigen des Sohnes vom Himmel her die Darreichung der wahren himmlischen Mannanahrung vermittelt hat[1]). Bei Philo aber finden wir an einer Stelle, wo er über die himmlische Manna spricht, folgende Reflexion angestellt: wenn die Vernunft einer menschlichen Aufgabe zugewendet ist, so geschieht es dadurch, dafs sie vom Himmel herniedersteigt (durch καταβαίνειν ausgedrückt) oder vielmehr sich auf die Erde herabsenkt[2]). Das schlichte religiöse Interesse würde natürlich an dem heilsbedeutsamen Resultat haften. Hier wird über die Form reflektiert. Das ist aber ein Zeichen des systematisierenden Geistes. Die beiden Schriftsteller stellen in demselben Zusammenhang dieselbe Betrachtung an. Es empfiehlt sich die Annahme, dafs der eine seine Vorstellung dem andern suggeriert hat.

Was zum zweiten hier eigens erwähnt werden soll, bezieht sich auf einen in der religionsphilosophischen Anschauung sehr tief liegenden Punkt. Die Art, in welcher der Sohn in seine irdische Aufgabe eingeweiht ist, wird bei Philo und Johannes in übereinstimmender Weise beschrieben. Bei Philo verhält sich die Sache seiner ganzen theoretischen Betrachtung gemäfs folgendermafsen: Gott ist von einer Reihe von Idealtypen umgeben. Dieselben sind sämtlich sein Entwurf, tragen den Siegel seines erhabenen Denkens. Diese Typen oder Bilder sind dem Anschauen seines Logossohnes unterbreitet. Vermöge eines psychischen Akts eignet er sich

---

ἀλήθειαν, ἀλλ' οἱ χρόνῳ πολιοί, und verlangten wieder in das Gebiet der Sinnlichkeit geführt zu werden.

[1]) 6, 33. 42. 50. 51. 58.

[2]) Quis rer. div. heres I, 484 ὅτε δὲ ἀνθρωπίνῳ τινι τετράπεται καταβὰς ἀπ' οὐρανοῦ, μᾶλλον πεσὼν ἐπὶ γῆν ἐξέρχεται.

dieselben an und setzt sie aus jenseitigem Dasein in den Stand irdischer „Wirklichkeit“ um.

Das Ergebnis hiervon sind die irdischen Dinge und die zeitlichen Geschehnisse, samt den auf Erden geltenden Normen und Prinzipien.

Johannes stimmt nun in diesem Punkte dermafsen mit Philo überein, wie es der Fall aufweisen kann, wo ein Schriftsteller einem Paradigma folgt. Auch bei ihm ist das Wesen der Beziehungen des Sohnes zum Vater-Gott nicht das einer Energiemitteilung, sondern das einer intelligiblen Aktion: der Sohn — so lautet seine Lehre — kann nichts thun aufser dem, was er den Vater hat thun sehen. Er ist, wie schon oben erwähnt, wesentlich in stetem Verkehr mit seinem himmlischen Urheber. Was er nun bei ihm (gesehen oder, wie es direkt gesagt wird) sieht, das ahmt er nach. 5, 19 heifst es: Nichts vermag der Sohn von ihm selber zu thun, es sei denn, dafs er den Vater etwas thun sehe. Denn dasjenige, was jener thut, das thut auch der Sohn gleicherweise (*ποιεῖ ὁμοίως*). Dann V. 20: Denn der Vater .... zeigt ihm (dem Sohne) alles, was er selbst thut; und noch gröfsere Werke als diese wird er ihm zeigen (*δείξει αὐτῷ ἔργα*)[1]. Hierzu bietet Philo namentlich an einer Stelle eine Parallele so schlagend, wie man sie sich nur vorstellen kann. Er spricht über den ältesten Sohn Gottes, „denjenigen, den er auch gelegentlich für seinen erstgebornen erklärt“, und fährt sodann in folgender Weise fort: Und dieser ahmt nun seinem Vater nach in dessen Wegen, und den Blick auf die vorbildlichen Urtypen des letzteren lenkend, gestaltete er die Formen zu[2].

In den vor diesen zwei letzten Punkten erörterten Beispielen sind Fälle vorgeführt, die die Wahrscheinlichkeit eines philonischen Einflusses mehr oder weniger hoch

---

[1]) Andere Stellen 10, 32. 14, 7 ff. 17. Vgl. 8, 38 *ἐγὼ ἃ ἑώρακα παρὰ τῷ πατρὶ λαλῶ.*

[2]) Die Stelle ist de confus. ling. I, 414 *καὶ ὁ γεννηθεὶς μέντοι μιμούμενος τὰς τοῦ πατρὸς ὁδοὺς, πρὸς παραδείγματα ἀρχέτυπα ἐκείνου βλέπων ἐμόρφου τὰ εἴδη.* Vgl. Leg. alleg. III, I, 106. De emigr. Abr. I, 443.

brachten. Hier in diesen zwei zuletzt angeführten Stücken sehe ich überhaupt nicht die Möglichkeit ein, die Abhängigkeit in Abrede zu stellen.

Der Abschnitt, der uns jetzt zu beschäftigen hat, ist in den Versen 1—18 des ersten Kapitels unserer Schrift enthalten. Es ist der sogenannte Prolog des Evangeliums. Die Sonderbehandlung, die diesem Teil der Schrift gegeben wird, ist lediglich der Rücksicht auf die Darstellung entsprungen. Denn obwohl das Stück einen eigentümlichen Abschnitt bezeichnet, ist doch jeder Versuch, denselben aus der Komposition des Werks auszuscheiden, entschieden abzuweisen. Er ist ein organisches Glied des Schriftganzen[1]). Der Charakter dieses Bestandteils ist indessen ein sehr eigentümlicher. Der Prolog hat wechselnde Charaktergemeinschaft bald mit dem Hymnus, bald mit einer elegisch gehaltenen Denkschrift. Der ganze Gegenstand liegt dem Verfasser unter dem Gesichtspunkt der Gegensätzlichkeit zwischen Christus und der Welt. Die Spannung der Kontroverse ist unendlich tief empfunden. Ihre Unversöhnlichkeit ist ihm so selbstverständlich, dafs er den Konflikt dadurch hinlänglich bezeichnet findet, dafs er die zwei heterogenen Begriffe einander kreuzen läfst[2]). Das führt aber mehr auf eine Reflexion, als auf ein übersichtliches Zusammenfassen. In dieser Erkenntnis liegt der Schlüssel zum Verständnis des Prologs. Diese Vorrede ist der Stimmung eines Schülers Jesu entsprungen, der über das Leben und die Bedeutung seines Meisters reflektiert. Nun ist es

---

[1]) Réville, la doctrine du Logos S. 14 fg. Die Beobachtung wirkt aufklärend für die Frage über den inneren Bau der Gedanken unserer Schrift. (Vgl. Réville l. c. S. 37.) Aber direkt für unser Problem trägt sie nicht viel aus. Über die Beziehung auf Philo, die durch das Medium des Prologs dem Schriftganzen beigelegt oder abgesprochen werden müfste, ist in den Einzelfällen nach inneren Kriterien zu entscheiden. Das Mittel, jenen kritischen Weg zu benutzen, nämlich mittelst des Prologs das Urteil zu gewinnen, wäre vorhanden, wenn ein das Ganze tragender Begriff dargethan werden könnte. Und wirklich ist als ein solcher Begriff eben der Logos oft aufgestellt worden. Allein nur im Prolog wird derselbe namhaft gemacht.

[2]) Vers 5. 10. 11.

psychologische Erfahrung, dafs eine potenzierte Stimmung eine besondere Erschliefsung der Individualität zur Folge hat. Zum Verständnis der eigentümlichen religiösen Totalanschauung unseres Autors ist darum der Prolog äufserst wichtig. Die Einsicht soll unserer Untersuchung zu gute kommen. In der Frage über das schriftstellerische Schulverhältnis des Evangelisten zu dem alexandrinischen Logoslehrer hat dieser Abschnitt eine eminente Bedeutung. Um so viel mehr liegt daran, denselben genau zu kennen. Zu dem Zweck wird die fortlaufende Erörterung der in Frage stehenden philonisch-johanneischen Parallelerscheinungen durchbrochen werden durch eine Analyse des Abschnitts Joh. 1, 1—18.

Vers 1. Im Anfang war der Logos, und der Logos war bei Gott, und ein Gottwesen war der Logos.

Die Übereinstimmung mit der Anhebung in dem Grundwerk des alten Bundes, Gen. 1, 1, ist schon früh den Auslegern aufgefallen und mufs als beabsichtigt gelten[1]). Durch dies *ἐν ἀρχῇ* deutet Johannes seine neue religionsphilosophische Basis an[2]). Das *ἦν* zwingt die Vorstellung womöglich noch einen Strich weiter rückwärts. Uns läuft dies auf den rein negativen Begriff der Vorzeitlichkeit hinaus.

Die Präexistenz des Logos ist hiermit gesetzt[3]); sie wird gestützt durch ein neues Prädikat, das den Begriff seiner Persönlichkeit erhärtet. Es heifst nämlich weiter von diesem Logos *ἦν πρὸς τὸν θεόν*. Es wird durch diese mit dem Akk. verbundene Präposition ein persönliches Verhältnis

---

[1]) Die Analogie darf jedoch nicht zu hoch angeschlagen werden. Der Logosbegriff selbst mufs — wie man sehen wird — anders abgeleitet werden als aus der Genesisstelle, wo die entsprechende Texterscheinung ein Aussagewort ist.

[2]) Es wird begrifflich ein Punkt einer Linie herausgehoben, und zwar der entlegenste. Anfang ist ein Moment dessen, was einen längeren Zusammenhang hat. In der Vorstellung ergänzt man notwendigerweise so, dafs die Bezeichnung dem Ausdruck gleichkommt: Anfang der Dinge, der Geschichte, der Welt. Vgl. Prov. 8, 23. Der Absolutheit der Sache gemäfs ist aber das logische Komplementum nicht zum Ausdruck gelangt.

[3]) Vgl. das oben S. 77 über die Vorstellung der Präexistenz des Sohnes Gottes Angeführte. Vgl. auch S. 24 fg.

angedeutet[1]), eine Beziehung, wie sie sich zwischen freien Persönlichkeiten gestaltet[2]). Wir haben gehört, wie der Logos uranfänglichen Bestand hatte; daran hat sich eine Aussage geschlossen, die seine persönliche Selbständigkeit vernehmen liefs. Mit Gott identisch ist dieser Logos also nicht[3]). Aber an Wesen hat er Gemeinschaft mit diesem Höchsten, bei dem er vorzeitlich weilte. Artikellos genannt, deutet *θεός* das an, was dem Begriff als Generelles anhaftet[4]). Das *ἦν* soll nicht etwa eine später erlittene Einbufse an Gotteswesenheit andeuten, sondern das Imperf. fügt sich der einmal malerisch mit der Vorzeit anhebenden Schilderung harmonisch ein.

Eigentümlich wirkt Vers 2, der eine einfache Wiederholung von dem schon in Vers 1 Gesagten ist.

Vers 2. Es war dieser im Anfang bei Gott[5]). Gelehrt

---

[1]) Die Richtung auf irgend ein Objekt hin wird dadurch bezeichnet. Kühner, Ausf. Gr. 2. Aufl. 1870, 2. Teil 1. Abt. S. 449. Auch wo die Bedeutung einer Bewegung scheinbar verwischt worden ist, liegt sie doch zu Grunde. Ein sachlich äufserer oder geistig innerlicher Anschlufs wird dadurch ausgedrückt. Winer-Lünemann § 49 S. 378. Vgl. aufser dem Parallelausdruck 1. Joh. 1, 2 auch Mark. 6, 3. 9, 19. Gal. 4, 18. Zur Sache vgl. Sophia Sal. 8, 3. 9, 4. 10. Prov. 8, 27. 30. Wegen Philo verweist Siegfried (Philo von Alexandria als Ausleger des Alten Testaments, Jena 1875, S. 318) treffend auf die Stelle Quis rer. div. heres I, 506 *ὁ θεοῦ λόγος .... ἐνὶ ὀπαδὸς εἶναι μεμελετηκώς.*

[2]) Vgl. den klassischen Ausdruck *ἡ πρός τινα συνήθεια* (Bekanntschaft, Umgang mit einem). Plutarch Crassus 3. Vgl. Isokrates *Λόγοι. Πρὸς Δημόνικον παραίνεσις* 2, b nach Steph. Ausg. *σημεῖον δὲ τῆς πρὸς Ἰ. συνηθείας.*

[3]) Schon darum ist es ausgeschlossen, in dem Ausdruck *θεὸς ἦν ὁ λόγος* das Subjekt in *θεός* zu sehen. Das Subjekt ist gerade der Begriff, den wir von der letzten Aussage her logisch noch gegenwärtig halten: der Logos, der hier auch folgt (*ὁ λόγος* am Schlufs des Satzes). Das durch eine Hebung des Tons getragene Prädikat hat an der Spitze des Satzes seinen Platz gefunden.

[4]) Auch dem Philo ist der Logos *θεός*, wie hier ohne Artikel genannt. Vgl. Der Logos I, S. 216.

[5]) Auf die Reihenfolge der Worte ist nicht viel zu geben; *οὗτος* steht betont an der Spitze, weil jetzt überhaupt der Logos das Thema ist. Vgl. den Beginn von Vers 4 und 7 im Verhältnis zu Vers 6.

ist bis jetzt, dafs der Logos allem Erdenklichen an Sein vorangeht, und dieser Logos wird lebendig in seiner himmlischen Urstätte vergegenwärtigt. Das Moment der Persönlichkeit abgerechnet, finden sich die beiden Vorstellungen vollständig gleichartig bei Philo.

Vers 3. Alles ist durch ihn geworden, und ohne ihn geworden ist nichts, was geworden.

Mit dem zuvorderst gestellten *πάντα* wandelt der betrachtende Blick von dem Logossubjekt auf die Welt über. Sie ist durch diesen Logos zustande gebracht. Feierlich wiederholt der Parallelsatz die ausnahmslose Vermittlerschaft des Logos. *οὐδὲ ἕν* keines und nichts *γέγονεν*, ist geworden und hat jetzt Dasein [1]). Was hier von Johannes vorgetragen wird, ist nichts als die Lehre Philos von dem *λόγος μεσίτης*, als *ὄργανον* der schöpferischen Gottesmacht [2]).

Vers 4. In ihm war Leben, und das Leben war das Licht der Menschen.

Das Wort *ζωή* steht ohne Artikel, was den Begriff qualitativ hervortreten läfst [3]). Das Lebensprinzip ist hier allgemein metaphysisch gefafst; dabei aber ist daran zu erinnern, dafs der hier vorgetragenen Totalanschauung zufolge das jenseitig Geistige in irdischer Form physisch und in specifisch anthropologischer Offenbarung moralisch wird [4]). —

Diese pronominale Satzanhebung in unmittelbarem Anschlufs an ein eben erwähntes Subjekt begegnet auch 3, 2 und 21, 24.

[1]) Das Interpunktionszeichen setze ich mit den meisten Neueren nach *γέγονεν* und vor *ἐν αὐτῷ ζωὴ κτλ.* Die durch eine andere Verbindung (nämlich die durch Interpunktionszeichen nach *ἕν* gegebene) in einige Handschriften eingedrungene Lesart *ἔστιν* statt *ἦν* ist hinfällig. Bis Vers 5 ist der Anschauungsgrund des Verfassers rein vorzeitlich.

[2]) Der Logos I, S. 192 fg.

[3]) Die Beobachtung kann an die philon. Zoogonie erinnern; was den Logos in diesem Zusammenhang qualifiziert, ist ja eben, dafs durch ihn das Leben gewirkt wird. Vgl. den stoischen *λόγος σπερματικός*.

[4]) Mit Recht betont Weifs (Johanneischer Lehrbegriff, Berlin 1862, S. 39 fg.), dafs das Leben und somit das Licht nicht als dem Logos gleichkommende Begriffe vorgeführt, sondern dem Logos eigenschaft-

Durch das Imperf. ἦν, das auch hier steht, versetzt sich der Autor seiner ganzen bisherigen Betrachtung gemäfs in die Zeit des Urheblichen. Wie der Mensch als Schöpfung hervortrat, zeigte er dies Bedürfnis. Das Verlangen nach (geistigem) Leben war mit einer Grundneigung seines Wesens verknüpft. Diese Grundneigung wieder entschleiert der Evangelist in φῶς [1]). Zweifelsohne soll durch dies Wort das religiöse Bedürfnis göttlicher Aufklärung bezeichnet sein [2]). Göttliche Erleuchtung und Offenbarung konnte teils keimweise in der Völkerwelt, teils — und letzteres natürlich besonders — auf dem Boden des theokratischen Volks angenommen werden. Der Evangelist hat sowohl der ersteren [3]), als der letzteren Form [4]) die Signatur des Logos-Sohnes aufgeprägt.

Vers 5. Und das Licht scheint in der Finsternis, und die Finsternis hat es nicht ergriffen.

Der Vers hat die Form einer allgemeinen spekulativen Betrachtung [5]). Dies ist begründet in dem Interesse, einer Thatsache von weltgeschichtlicher Bedeutung einen entsprechenden metaphysischen Hintergrund zu geben. Die Erscheinung zählt unter die alexandrinischen Züge; denn die Eigenart dieser litterarischen Richtung besteht ja eben darin, dafs konkrete Geschehnisse sich dem Betrachter in abstrakt ideale Verhältnisse auflösen. Der ideale Begriff ist hier das Licht, welches den beiden Schriftstellern zufolge in besonderer Ergiebigkeit und Bedeutsamkeit dem

---

lich beigelegt werden. (In 1. Joh. dagegen tritt die Gleichsetzung der hehren Begriffe als vollzogene Thatsache hervor.)

1) Es ist beachtenswert, wie dieser Begriff (nicht etwa ζωή) in Vers 7. 8. 9, auch 8, 12. 9, 5. 12, 46 wiederkehrt. Der Evangelist hat offenbar im φῶς den Ausdruck gefunden, in welchem sich ihm das Geschichtlich-Konkrete am bequemsten in eine Idealanschauung umsetzt.

2) Vgl. die Äufserung 11, 9 fg.

3) 11, 52; vgl. 12, 20 ff. und 10, 16.

4) 8, 56. 12, 41.

5) Das Präsens φαίνει: eine Erfahrung wird philosophisch verallgemeinert. Vgl. 3, 32, καὶ τ. μ. α. οὐδεὶς λαμβάνει.

Logos eignet. *φαίνει* ist das Präsens des philosophischen Urteils[1]. Als das Substrat, in welchem das Licht seine Wirksamkeit übt, ist sein Gegensatz, die Finsternis, hingestellt[2]. Natürlich schwebt bei *σκοτία* der Begriff der Örtlichkeit dieser Finsternis (die Welt also) vor, wie beim Licht die Idee an der Logoshypostase haftet[3]. — Und — heifst es weiter — die Finsternis fafste das Licht nicht[4]. Der Gedanke ist dem in Vers 11 b völlig parallel, und es mufs zur Bestätigung unserer Übersetzung des doppeldeutigen Verbums *κατέλαβεν*[5] dienen, dafs *λαμβάνειν* dort

---

[1] Es ist das Präsens, das, wie auch in anderen Sprachen, dem Ausdruck einer Gnome, einer sententiösen Wahrheit dient. Kühner II, 1, S. 115 fg. Dafs diese Auffassung die richtige ist, beweist Vers 9, der eine Definition giebt.

[2] Dem Vorstellungsbild gereicht die stilistische Figur des Kontrastes als Medium. In Betracht zu ziehen ist die Thatsache, dafs viele Gegenstände, die sich für uns unter dem Gesichtspunkt des Mehr oder Weniger abstufen, dem Altertum als substantielle Gegensätze galten. So z. B. klein und grofs, kalt und heifs, hell und dunkel. Das Gegensätzliche ist in unserer Schrift durch einen bis zum Schema durchgeführten Begriffsdualismus noch mehr gesteigert worden.

[3] Der Anfang für die Wirksamkeit des Lichts wird in der Vorstellung des Johannes mit dem Anheben der Logosthätigkeit zusammengefallen sein, d. h. mit der Schöpfung. Dann aber soll daran erinnert werden, dafs auch in dem philonischen Schöpfungsbericht de m. opif. 1, 6 fg. bedeutsame Betrachtungen angeknüpft werden an die Begriffe *σκότος* und *φῶς*.

[4] Vgl. Vers 9 fg.

[5] Das Verbum *καταλαμβάνειν* bedeutet: etwas fassen und sich zu eigen machen; wo der Gegenstand geistiger Art ist: etwas innerlich aufnehmen, ergreifen. Aus der ersteren Bedeutung entwickelt sich eine zweite: gewaltsam packen, überwältigen. Letztere hat das Wort in unserer Schrift 12, 35, auch Mark. 9, 18. 1. Thess. 5, 4. Für die Bedeutung: begreifen, auffassen, sich geistig aneignen, giebt es schon Belege in der klassischen Gräcität. Vgl. Plato, Phädrus 250 D *κατειλήφαμεν αὐτὸ* (sc. *τὸ κάλλος*) *διὰ τῆς ἐναργεστάτης αἰσθήσεως* (sc. *τῆς ὄψεως*). Sie wurde für die philosophische Sprache technisch ausgeprägt, nämlich in dem Dogma von der *φαντασία καταληπτική*. (Vgl. Der Logos I, 135. Eine andere Erklärung bei R. Hirzel, Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften II, 1. Leipzig 1882, S. 183 ff.) Die Bedeutung des Wortes, die diesem Ausdruck zu Grunde liegt, nämlich b e g r e i f e n, liegt auch hier vor. In der religiös-biblischen Gräcität ist sie gut bezeugt. Jesus Sirach 15, 1. 7 wird der Be-

wie hier angewendet wird, nur mit einer anderen Präposition (*παρά* statt *κατά*) zusammengesetzt, wodurch eine Nuance erreicht wird, die dem Pathos des Vers 11 entspricht[1]). — Das *καί* reiht unbesehen des inhaltlichen Kontrastes mit wirkungsvoller Schlichtheit Thatsache[2]) an Thatverhältnis. Diese Darstellungsart gehört zu den Erscheinungen, die dem Prolog sein eigentümliches hochgeistiges Gepräge verleihen.

Vers 6—8. Es ward ein Mensch von Gott her gesandt, sein Name Johannes. Der kam zum Zeugnis, dafs er zeugete über das Licht, damit alle durch ihn glaubten. Nicht war er das Licht, sondern (er kam), um vom Licht zu zeugen.

Die vorausgehende Ausführung rührte tastend an eine geschichtliche Erinnerung. Vers 6 knüpft, das Zeitwort an der Spitze, an die letzte Vorstellung an und thut des grofsen Vorläufers Erwähnung. Die Gestalt des Täufers Johannes dringt in den Vordergrund. Von Wichtigkeit ist die Beleuchtung, in welcher dieser Gesandte Gottes auftritt. Seine Wirksamkeit geht, wie überhaupt im vierten Evangelium, wesentlich darin auf, Zeugnis über den Gröfseren abzulegen[3]). Dieser ist fortan unter dem Gesichtspunkt seiner Heilsaufgabe vergegenwärtigt und als *τὸ φῶς* namhaft gemacht. Mit Hilfe dieses Wortes wird seine Einzigartigkeit an Würde und Weihe allem und jedem gegenüber betont[4]).

---

griff auf die Sophia angewendet. An der letzten Stelle wird derselbe durch *ἴδωσιν* expliciert. Im Neuen Testament sind zu vergleichen die Stellen Phil. 3, 12 fg. Röm. 9, 30. 1. Kor. 9, 24.

[1]) Der logische Bau des 5. Verses ist demjenigen in 3, 32 völlig gleich. Das *λαμβάνει* an der letzten Stelle tritt wieder einmal für die oben fixierte Fassung des *κατέλαβεν* ein.

[2]) *κατέλαβεν* ist kein gnomischer Aorist. Die Anwendung bricht durch die bildliche Darstellungsform hindurch.

[3]) Die Bezeichnung *ἄνθρωπος* läfst den Gegensatz fühlen zu dem Vers 1 über den Logos ausgesagten *θεὸς ἦν*.

[4]) Es tritt hier deutlich zu Tage, wie exklusiv im christlichen Bewufstsein die Logosidee an der Person Christi haftete. Wäre die philonische Anschauungsweise ungetrübt geblieben, so würde Johannes, wie Moses und die Propheten, für einen legitimen Träger der höchsten Gottesoffenbarung haben gelten müssen und mit dem Namen des Logos religionsgeschichtlich interpretiert werden können. Unser evangelischer

Vers 9. Es war das wahre Licht, welches jedem Menschen leuchtet, kommend in die Welt.

Mit Vers 8 war in restriktiver Weise die Idee einer Offenbarung des göttlichen Lichts vorgebracht; jetzt wird durch das bedeutsam an die Spitze gestellte *ἦν* auf das positive Weltereignis seiner Offenbarung wieder hingewiesen[1]). — *τὸ ἀληθινόν* gehört zu der Gruppe von Worten, welche eine alexandrinische Begriffsökonomie bekunden. Der Begriff des *ἀληθινόν*, der bei unserem Autor den Rang eines Idioms hat[2]), geht auf das Himmlische, das geistig Ungetrübte. Als Gegensatz steht das Irdische, als das, was durch die Sinnlichkeit entstellt worden ist. Die Vorstellung ist nahe verwandt mit der philonischen Lehre von Wesensreinheit und Abbildlichkeit.

Vers 10. Er war in der Welt, und die Welt ist durch ihn geworden, und die Welt kannte ihn nicht.

Das Subjekt dieses Verses ist rein allgemein die Persönlichkeit, die während der ganzen Auseinandersetzung vor Augen schwebt, und die bald durch das Licht symbolisiert wird, bald und besonders als der Logos auftritt. Wieder lenkt der Evangelist den Blick auf die weltvermittelnde Wirksamkeit dieser Gestalt. Der Universalismus seiner alexandrinischen Denkweise leidet aber andererseits an einer charakteristischen Einschränkung, wie Vers 11 zeigt.

Vers 11. Er kam in sein Eigentum, und die Seinen nahmen ihn nicht auf.

Diese Gottesperson steht also nicht der durch sie vermittelten Welt gleichmäfsig gegenüber. Das jüdische Volk zu besuchen, kann als Hauptmotiv seiner Mission betrachtet werden[3]). Wir hören in diesen Worten nicht den Philo-

---

Autor aber verwahrt sich gegen die Vorstellung, Johannes sei wie der Logos der berufene Träger des Lichts.

[1]) Der Ausdruck *ἦν . . . ἐρχόμενον*, „es war im Begriff, in die Welt zu kommen", bezieht sich auf die öffentliche Wirksamkeit Jesu, die schon zur Zeit des Täufers im Anbruch war.

[2]) Joh. 6, 32. 15, 1. 4, 23. 37. 1. Joh. 2, 8; vgl. Hebr. 8, 2. 9, 24.

[3]) Vgl. 4, 22. 11, 51. Das Gleiche über die Sophia bei Jesus Sirach 24, 7 ff. Zu der ganzen Betrachtung vgl. Prov. c. 8 u. 9, 1—10. Enochs B. 42, 1 ff.

sophen, sondern den Anhänger einer bestimmten religionsgeschichtlichen Weltauffassung.

Vers 12. Wie viele ihn aber aufnahmen, denen gab er das Vermögen, Gotteskinder zu werden, zumal sie an seinen Namen glauben.

Mit diesem Vers nimmt der Gegenstand eine ethische Wendung. Unser Begriff wird heilsgeschichtlich fruchtbar. Entsprechend spielt auch bei Philo der Logos eine wesentliche Rolle, wo es sich um die Beziehungen der Menschen zu Gott handelt. In den näheren Bestimmungen der moralgeschichtlichen Methode nimmt man aber Abweichungen wahr. Christliches hat sich mit Religionsphilosophischem gemischt. Der philonische Logos bewerkstelligt durch Mitteilung seines eigenen himmlischen Wesens eine Erhebung des Menschentums zu einer annähernd gleichen nichtsinnlichen Daseinsform wie die, welcher sich die Gottheit erfreut. Auch bei Johannes ist die vermittlerische Befähigung plastisch bezeugt (*ἐξουσίαν*[1] *ἔδωκεν*); aber das *τέκνον θεοῦ γενέσθαι* hat einen über das Philonische hinausgehenden spezifisch christlichen Sinn, und der religiöse Prozeſs wird durch *τοῖς πιστεύουσιν κτλ.* auf einen psychologischen Boden hinübergelenkt, und zwar einen durch die christliche[2] Theologie eigentümlich bestimmten.

Vers 13. Welche nicht aus Geblüt, noch aus Fleisches-Willen, noch aus Mannes-Willen, sondern aus Gott geboren sind.

Die geistige Beschaffenheit dieser Menschen wird durch eine dreimalige negative und schlieſslich durch eine positive Erklärung mit groſser Emphase bestimmt. Man entnimmt dieser Expektoration, daſs der Verfasser hier einen theoretischen Angelpunkt berührt. Bei Philo kann man eine ähnliche Vorstellung von der Doppelgattung der Menschen konstatieren. Und der Umstand, daſs von der Zeugungsart her Licht über die menschliche Wesensbeschaffenheit gesucht wird, muſs wieder an Philo erinnern, als den, der

[1]) Die Bedeutung dieses Wortes ist Vollmacht, Befähigung. Mark. 6, 7. 11, 28.

[2]) Paulinische? Vgl. Röm. 9, 8. 8, 15. Gal. 4, 28 fg. 5 fg.

die Qualität des Ideal-Vollkommnen im Gegensatz zum Sinnlich-Verderbten durch Bestimmungen der Seinsform anschaulich machen will[1]). — Die hier vorgetragene Ansicht, derzufolge eine nahe Beziehung zu dem Logos eine neue Zuständlichkeit bedingt, mufs die Erinnerung an den stoischen Logos spermatikos wachrufen. Auch bei Philo, der allerdings von diesem speciellen Ausläufer der Logosidee keinen weiteren Gebrauch macht, wird des Begriffs Erwähnung gethan[2]). Die Vergleichung hier in unserer Schrift empfiehlt sich um so mehr, als Johannes bei einer anderen Gelegenheit diese Neugeburt aus dem Vorhandensein des göttlichen Spermas ausdrücklich erklärt[3]).

Vers 14. Und der Logos wurde Fleisch und zeltete unter uns, und wir sahen seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als des eingebornen Sohnes vom Vater, voller Gnade und Wahrheit.

Mit *καί* wird einfach Neues an die vorangehenden Erörterungen angeknüpft; der Logos, der ihm stets im Sinne geblieben, erscheint wieder in dem Text. Zunächst hatte der Evangelist (V. 1 ff.) diesen Logos in seiner metaphysischen Art und Bedeutung bestimmt, dann war Vers 4 seine Heilsbedeutung in prinzipiellen Worten zur Erwähnung gekommen. In dem mit Vers 14 anhebenden dritten Abschnitt gelangt die geschichtliche Natur des Gegenstandes zum Durchbruch und bildet fortan das Objekt, freilich in der Hülle der erbaulichen Betrachtung, welcher sich der Verfasser in diesem Vorwort nun einmal hingegeben.

---

[1]) Schon in Teil 1 (S. 208 fg.) wurde darauf aufmerksam gemacht, welch vornehmen Platz in der Betrachtung Philos die Ontologie einnahm, und wie ihm die Kategorie des Seins den Ausgangspunkt gab. Aus seinem Werke sei herausgehoben die Stelle Leg. alleg. 1, 49 *διττὰ ἀνθρώπων γένη· ὁ μὲν γάρ ἐστιν οὐράνιος ἄνθρωπος, ὁ δὲ γήϊνος, ὁ μὲν οὖν οὐράνιος . . . φθαρτῆς καὶ συνόλως γεώδους οὐσίας ἀμέτοχος.* Bemerkenswert ist auch die philonische Äufserung Quod det. pot. ins. I, 207 *Ἡ μὲν οὖν κοινὴ πρὸς τὰ ἄλογα δύναμις οὐσίαν ἔλαχεν αἷμα.*

[2]) Der Logos I, S. 195 fg. Man wird sich überhaupt diese Vorstellung als da vorhanden vorzustellen haben, wo die stoische Logoslehre Eingang gefunden hatte.

[3]) 1. Joh. 3, 9 *ὅτι σπέρμα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ μένει.* Vgl. 1. Petri 1, 23 *ἀναγεγεννημένοι ἐκ σπορᾶς ἀφθάρτου* Jak. 1, 18. Joh. 12, 24. 4, 35 ff.

Mit *σὰρξ ἐγένετο* wird diesem Logos im Gegensatz zu vorangehendem geistigen Dasein die Erscheinungsform zugelegt, in welcher sich der Mensch in sinnlicher Wahrnehmbarkeit bewegt und bethätigt. Der kühne Ausdruck geht über dasjenige hinaus, was philonisches Denken vorbringen konnte[1]). Hier klafft die Weite zwischen der philosophischen Systembildung des Alexandriners und der religiösen Aufstellung des mystisch nachsinnenden Christusbekenners, der auch wohl von dem ersteren gelernt haben kann, aber ohne dabei sein neureligiöses Bewufstsein ganz einzubüfsen. Übrigens bringt dieser Spruch wieder in Erinnerung, dafs der Evangelist die Präexistenz des Logos annahm[2]). Das zweite Prädikat *ἐσκήνωσεν* drückt plastisch den Verkehr Jesu unter den Menschen aus[3]). Die Leibhaftigkeit, die durch das Wort sinnbildlich bezeichnet wird, wird ihm von dem Verfasser während der irdischen Erscheinung zuständlich zugelegt, so dafs sie nur durch einen mechanischen Akt, eine *λύσις*, gehoben werden konnte[4]). Der Darstellungsform zufolge kommt hier in das Logosbild noch ein jüdischer Zug hinein. Dieser Logos ist die Verwirklichung der jüdischen Schechina, als die Erfüllung der Verheifsung Gottes, dafs er unter seinem Volke Wohnsitz nehmen wollte[5]). — Durch *ἡμῖν*, sowie durch das in

---

[1]) Das *ἐν σαρκὶ ἐλήλυθεν* (1. Joh. 4, 2. 2. Joh. 7) wäre das Höchste, wozu derjenige sich erheben könnte, der seiner alexandrinischen Schulung treu bleiben wollte. Die typisch philon. Redaktion der betreffenden Vorstellung wäre *ἐφάνη ἐν σαρκί*.

[2]) Nicht ist die Frage zu stellen, ob Johannes die Präexistenz lediglich auf das geistige Element der Natur Jesu oder auf die „ganze“ Person bezogen hat. Derartige Reflexionen gehören einer späteren Zeit an. Er meint eine zeitlich unbegrenzte Wesenhaftigkeit, deren irdischer Zustand sich als ein sinnlich wahrnehmbarer kennzeichnete, Vers 14.

[3]) Vgl. Mark. 9, 19 mit Parall.

[4]) 2, 19 *λύσατε τὸν ναὸν τοῦτον*.

[5]) Ex. 25, 8. Lev. 26, 11 fg. zusammengehalten mit Ex. 24, 15—17. 40, 34—38. Ez. 37, 27. Joel 3, 21. Jesus Sirach 24, 8. Apoc. 21, 3. 7, 15. Als technischer Terminus in der jüdischen Theologie begegnet die Schechina allerdings erst zu einer späteren Zeit, und der Ausdruck ist immer unpersönlich geblieben. Aber als Vorstellung steckt sie tief

ἐθεασάμεθα liegende wir ist die Thatsächlichkeit als eine solche triumphierend bezeichnet, die sich durch persönliches Zeugnis erhärten läfst[1]). Dem Logos folgt eine δόξα[2]). Nach 17, 5 könnte es scheinen, als ob diese Herrlichkeit ihm nur in aufserirdischem Zustand als präexistierend und wiederum als erhöht eignete, aber potentiell war sie auch bei dem fleischgewordenen vorhanden, eine Ansicht, welche die Darstellung des vierten Evangeliums zur Genüge illustriert. Dieser Zug zählt unter diejenigen, die die johanneische Persönlichkeit nahe an die philonische Logophanie rücken[3]). Seine Herrlichkeit erhält eine nähere Bestimmung: ὡς μονογενοῦς. Das Fehlen des Artikels verlegt die argumentative Kraft auf den Sonderinhalt des Begriffs. Laut einer einzigartigen genetischen Beziehung zu Gott, dem Höchsten, d. h. laut einer Sohnschaft, die niemand mit ihm teilt, hat er diese δόξα vom Vater erhalten[4]). Der Wesensinhalt der metaphysischen Beziehung zwischen dem Logos und Gott[5]) hat in diesen Worten einen sehr prägnanten Ausdruck gefunden[6]). So wird die erhabene Idealität

---

im jüdischen Gefühl, welche Zeitperiode man sich auch vornimmt. Weber S. 179 ff.

[1]) Vgl. 1. Joh. 1, 1 ff. Ob aber im Gedanken unseres Autors dies Zeugnis nur von wirklichen Augenzeugen sollte ausgehen können, darüber entscheidet diese Äufserung nicht; denn sie bezieht zunächst ihren Inhalt aus dem Gegensatz zwischen dem dereinstigen Verborgensein Jesu beim Vater und seiner Erscheinung unter den Menschen. Die Ausführung 1. Joh. legt die Auffassung geradezu nicht nahe.

[2]) Der Gegensatz zu alttestamentlichen Stellen, wie Ex. 40, 35. Lev. 16, 2 (vgl. Acta 7, 2), scheint empfunden. Vgl. das Vers 18 Betonte.

[3]) Vgl. De monarchia I, II, 218.

[4]) So verbinde ich grammatisch mit Weifs, Keil, O. Holtzmann das παρά.

[5]) Dem artikellosen πατρός inhäriert eine Vorstellung von der Selbstverständlichkeit des Verhältnisses. Was ein Vater an Herrlichkeit oder Machtfülle besitzt, das wird naturgemäfs auf den einzigen Sohn überfliefsen.

[6]) Das Wort μονογενής kommt bei Parmenides (Vers 60 Mullach Fragm. phil. Graec. I, S. 120) als Prädikat des allein Seienden vor. Später hat Plato in seinem grofsartigen Gemälde im Timäus (31 B) vermittelst dieses Wortes die Welt als unvergleichbares göttliches

dieses geschichtlichen Objektes Zug um Zug gesteigert. An das metaphysische Bild schliefsen sich zwei eigentümlich geprägte ethische Prädikate: Der eingeborne Sohn erschien als einer, der voll war von Gnade und Wahrheit[1]). Das erste Wort χάρις bezeichnet die huldvolle Gnade Gottes. Über ἀλήθεια ist früher gesprochen[2]). Durch die zwei Begriffe sind das menschliche Heil und das menschliche Erkenntnisideal auf die Vermittelung des Logos zurückgeführt.

Vers 15. Johannes zeuget von ihm, ruft und spricht: Dieser war's, von welchem ich sagte: Der nach mir Kommende ist vor mir schon dagewesen; denn er war eher denn ich.

Mit diesem Vers wird die in V. 6 ff. vorgetragene geschichtliche Ansicht durch einen Specialfall belegt[3]). Wir haben hier wieder eine direkte Belehrung über die Präexistenz Jesu. Mit Hinblick auf sie wird der Vorrang des Logos vor dem Täufer festgestellt. Die Präexistenz wirkt als Hebel seiner Dignität. Zur Bezeichnung der zeitlichen Aufeinanderfolge ist eine Ortspartikel gewählt, wenn es im Texte heifst ἔμπροσθέν μου. Die sinnfällige Korrelativität

Individuum charakterisiert. Ich stehe nicht an, die Wahrscheinlichkeit aufzustellen, dafs dieser Begriff aus der berühmt gewordenen Kosmogonie des Timäus über in die christliche Logosophie gekommen ist, es sei auf dem mündlichen oder auf dem litterarischen Wege der philosophischen Diatribe des Hellenismus. Vgl. Cornutus Theol. gr. 27, wo es von der Welt heifst, sie sei εἱς καὶ μονογενής.

[1]) Das πλήρης fasse ich mit den meisten neueren Auslegern als Appos. zu αὐτοῦ. Die Konstruktion, die grammatisch inkorrekt ist, ist keine ungewöhnliche Anomalie im Griechischen. Der Ausdruck erhält dadurch syntaktisch eine gewisse logische Selbständigkeit. Vgl. über diese grammatische Erscheinung beim Attribut Kühner II, 1, S. 47 fg.

[2]) Ob in diesen zwei Worten ein bewufster oder unbewufster Anschlufs an Exod. 34, 6 חֶסֶד וֶאֱמֶת vorliegt, wie Wendt annimmt, oder nicht, mag dahingestellt bleiben. Vgl. Ps. 25, 10. 40, 11. 57, 11. 108, 5. Hilgenfeld findet den Ausdruck veranlafst durch die (weiblichen) Äonen im System Valentins.

[3]) μαρτυρεῖ Präsens und das Perf. κέκραγεν, welche Prädikate die Thätigkeit des Täufers in ihrer noch fortbestehenden Wirkung vergegenwärtigen, kündigen die erzählerische Ausführung in Vers 19 an.

der Partikel mit ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος[1]) bestimmt für sie gleichfalls eine temporale Bedeutung[2]). Durch den Ausdruck ἔμπροσθέν μου γέγονεν: Er ist mir vorangegangen, war der Logos auf gleichen Hintergrund mit dem Täufer gestellt, indem nämlich über beide in Beziehung auf die Erdenzeit geurteilt wird. Als Ausgangspunkt für den Logosbegriff wird im Sinne des Evangelisten die Thätigkeit des Logos bei der Schöpfung zu denken sein. Es löst sich aber das komparative Verhältnis, absolut beurteilt, in die Thatsache auf, dafs der Logos im Vergleich mit dem Täufer den Standpunkt des zeitlich Ersteren überhaupt einnahm[3]).

Die Historicität solcher dem Täufer beigelegten Erklärungen ist durch Matth. 11, 2 ff. einfach ausgeschlossen. Die heutige wissenschaftliche Kritik erkennt in dergleichen Erörterungen unserer Schrift den freien Pragmatismus des christlichen Autors, dessen Gegenstand vielfach mehr einer ideellen Hypostase als einer historischen Persönlichkeit gleicht.

Vers 16. Denn aus seiner Fülle haben wir alle genommen Gnade um Gnade.

Richtig läfst Weifs das ὅτι, das durch μαρτυρεῖ καὶ κέκραγεν eingeleitet worden war, objektiv und sachlich über den Lehrinhalt von Vers 15 Aufschlufs geben. Das πλήρωμα ist der Reichtum dessen, der Vers 14 als so ausgiebig mit χάρις und ἀλήθεια ausgestattet beschrieben wurde. Es ist durch diesen Vers das Logosbild um einen neuen spekulativen Zug bereichert, indem eine eigentümlich christliche Mystik in die Logostheorie einschlägig wirkt.

Vers 17. Denn das Gesetz ist durch Moses gegeben, die Gnade und die Wahrheit durch Jesus Christus geworden.

---

[1]) Matth. 3, 11. Mark. 1, 7.

[2]) Ähnlich spielt die Bezeichnung in Matth. 11, 10 über ins Zeitliche. Vgl. bei Plato Leg. XI, 923 A. Philebus 63 B. καθάπερ ἔμπροσθεν ἐῤῥήθη. Ebendaselbst 42 A. ἐναντίον δὴ τὸ νῦν τῷ σμικρὸν ἔμπροσθεν γέγονεν.

[3]) Πρῶτος statt des in analogen Fällen gewöhnlicheren πρότερος giebt anders den Gedanken der Priorität wieder, als es πρὸ ἐμοῦ thun würde. Vgl. Winer-Lüneman § 35, 4, Anm. 1, S. 229.

Der fleischgewordene Logos wird mit diesen Worten in seiner ethischen Weltbedeutung charakterisiert, sein Verdienst um die grofse Wende der Heilsinstitute gefeiert. Dem Begriff von *νόμος* inhäriert die Vorstellung von Pflicht und Schuld. Dem alten Institut, dessen Urheber hier namhaft gemacht wird, ist durch die antithetisch angeführten Begriffe *χάρις καὶ ἀλήθεια* die Fähigkeit abgesprochen, den Menschen die Lebenswahrheit zu erschliefsen[1]). Dies ist das Werk des Sohnes allein, der hiermit im Centrum der Heilsgeschichte exklusive Stellung bekommt. Sehr lebendig wird der Logos hier mit dem Namen bezeichnet, mit dem er auf den Lippen seiner Bekenner lebte.

Noch hat unser Autor in Vers 18 diese Bedeutung des feierlich Genannten nach ihrer erfolgreichsten Bewährung zu erwähnen. So kehrt er am Ende seiner Vorrede zu dem geschichtlichen Gegenstand zurück, und der Weg zu einem zusammenhängenden Bericht ist gebahnt, unsere Betrachtung fliefst in Erzählung über.

Vers 18. Die Gottheit hat niemand jemals gesehen, der göttliche Eingeborne, der an des Vaters Busen ist, der hat von ihr Kunde gebracht.

Θεὸν οὐδείς κτλ. Die Artikellosigkeit wirft beim Lesen den Reflex auf den Inhalt des Begriffs. Niemand[2]) hat Gott gesehen, so dafs er über dessen Wesen Aufschlufs geben oder der Nachwelt dadurch eine Erkenntnis von ihm vermitteln könnte[3]). Die Idee von der Unsichtbarkeit Gottes ist uns schon früher in diesem Teil unserer Logosuntersuchung begegnet; in der neutestamentlichen Litteratur steht sie hier nicht vereinzelt[4]). Die Vorstellung wurzelt

---

[1]) Hier wird prinzipiell einen Schritt über Philo hinausgegangen, für welchen ja die Thora die vollkommene Gottesoffenbarung bedeutet. Der Logos I, S. 186.

[2]) Denn die Theophanieen im Alten Testament sind anderen Charakters.

[3]) Dieser Gedanke ist angedeutet durch das Perfektum und durch das, was antithetisch Jesus Christus in positiver Weise beigelegt wird.

[4]) Aufser 1. Joh. 4, 12 und Kol. 1, 15 siehe 1. Tim. 6, 16. 1, 17. Röm. 1, 20. 1. Kor. 2, 7.

tief im System Philos. Auch in Bezug auf die Ausführung bietet dieser sehr beachtenswerte Parallelen. Dafs Gott selbst dem menschlichen Erkennen entzogen, dafs er vom Logos begriffen, dafs das göttliche Wesen durch diesen letzteren den Menschen wieder nahe gebracht, das alles sind echt philonische Ansichten[1]). Bei alledem gehen die zwei Autoren, Philo und Johannes, in ihrer Auffassung in einem wesentlichen Punkte auseinander. Die Abweichung kommt auf Rechnung der christlichen Sonderprägung des Begriffs vom Logos. Die Konzentration des Logos auf das persönliche Wesen Jesu Christi hat Bedeutung für die systematische Anschauung und bedingt neue Gegensätze. Ein Beleg dafür ergiebt sich uns, wenn wir den 18. Vers mit dem 17. zusammenhalten. Gegen Plato stellt Philo Moses auf[2]). gegen Moses stellt Johannes den Logos Jesus. Philo mufste den geschichtlichen Moses durch die Idee des Logos geistig umstempeln. Für Johannes kommt Moses der geschichtlichen Logosoffenbarung in Jesus gegenüber ganz in Wegfall. Auch von Moses her fällt kein aufklärender Strahl auf Gott. Ein philonischer Moses-Logos wäre unserm Evangelisten kein Begriff.

Die Form des Ausdrucks in Vers 18 ist beachtenswert. Sich formell auf die in Vers 14 geäufserte Anschauung stützend, erhebt sich der Gedanke wieder einmal zu der in Vers 1 bezeichneten Höhe, und das übermenschliche Wesen des Logos Christus wird als dasjenige Gottes bezeichnet[3]).

---

1) Zusammengestellt finden wir die drei Momente Leg. alleg. III, I, 128. Über Gott: *οὐδενὶ γὰρ ἔδειξεν αὐτοῦ τὴν φύσιν, ἀλλ' ἀόρατον αὐτὴν παντὶ τῷ γένει παρεσκεύασε .... ὅτι γε οὐ περὶ τῆς φύσεως αὐτοῦ διαγνῶναι δύναται ἀλλ' ἀγαπητόν, ἐὰν κατὰ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ δυνηθῶμεν, ὅπερ ἦν τοῦ ἑρμηνέως λόγου· οὗτος γὰρ ἡμῶν τῶν ἀτελῶν ἂν εἴη θεός.* Die philosophische Voraussetzung Philos ist die neupythagoreische Doktrin von der Beziehungslosigkeit Gottes. Aber auch unter den Juden herrschte die Ansicht, dafs Gott nicht sichtbar sein dürfe. Aufser alttestamentlichen Stellen, wie Jes. 6, 5, vgl. Buch Enoch 14, 21.

2) Der Logos I, S. 224.

3) Statt der von Lachmann und Tischendorf recipierten Lesart *ὁ μονογενὴς υἱός* ist mit א B. C. L. 33 (womit die ältesten Übersetzungen, die syrische, memphit., äthiop. übereinstimmen) zu lesen

Die metaphysische Idee seiner nahen Beziehung zu Gott hat einen religiös-plastischen Ausdruck gefunden in den Worten ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τ. π.[1]). Derjenige, der dem entfernten Gott in so inniger Nähe beikommen kann[2]), der vermag auch Erklärungen über sein Wesen zu geben. Das ist auch, was jetzt mit dem Verbum ἐξηγήσατο gesagt wird. Er hat über Gott Kunde erteilt[3]). In diesem Schlufswort spiegelt sich die Eigenart der neuen Logoslehre ab. In geschichtlicher Thatsächlichkeit Offenbarung zu geben und dadurch ein wirkliches Verhältnis zu Gott herbeizuführen. das ist die Aufgabe des johanneischen Logos[4]).

μονογενὴς θεός. Vgl. F. J. A. Hort, Two dissertations Cambridge and London 1876, 1. On μονογενὴς θεός in scripture and tradition, namentlich S. 2 ff. 6.

[1]) Mit Weifs, Holtzmann, Luthardt nehme ich an, dafs der Verfasser hier den erhöhten Christus gemeint hat.

[2]) Vgl. 1, 7. 5. 3, 11 ff. und 1, 1 πρὸς τὸν θεόν. Die Präposition εἰς drückt hier eine Bewegung aus, wo die Sache eine Zustandspartikel erwarten liefs. Das ruft die Vorstellung von einer Zeit wach, da der Sohn noch nicht zu diesem Sitze hingelangt war (die Zeit, da er noch unter den Menschen zeltete). Vgl. zu dieser prägn. Konstr. der Präpos. Kühner II, 1, S. 471 fg.

[3]) Das Verbum bedeutet etwas ausführen, auseinandersetzen, erklären. Es wird in der klassischen Gräcität auch von den Wahrsagungen gebraucht, und bezeichnet die Auskünfte über irgend einen religiösen oder göttlichen Gegenstand, welche dem Menschen mittelbar oder unmittelbar erteilt werden. Plato Rep. 4, p. 427 C. Οὗτος . . . ὁ θεὸς περὶ τὰ τοιαῦτα πᾶσιν ἀνθρώποις πάτριος ἐξηγητὴς . . . . . ἐξηγεῖται. Aus dem Worte ist in Athen eine Standesbezeichnung gemacht worden, nämlich für solche, denen es oblag, bei etwaigen aufsergewöhnlichen göttlichen Weisungen ihre Bedeutung zu erklären. Das sind die sogenannten ἐξηγηταί. Auch hier hat die Vorstellung zweifelsohne etwas vom technischen Begriff entnommen. Vgl. Sophia Salomonis 8, 4.

[4]) Im Vergleich hierzu bleibt der philonische Begriff ein metaphysischer Generalnenner aller der Keime und Triebe, die in der Geschichte der Menschen und in ihrem Leben von der übersinnlichen Welt her zum Wirken und Ausdruck gelangen. Andererseits ist auch die den Evangelisten kennzeichnende Logosauffassung nicht ohne philon. Analogie. Zur Schlufsbetrachtung des Prologs vgl. De conf. ling. I, 427 κἂν μηδέπω μέντοι τυγχάνῃ τις ἀξιόχρεως ὢν υἱὸς θεοῦ προσαγορεύεσθαι σπουδαζέτω κοσμεῖσθαι κατὰ τὸν πρωτόγονον αὐτοῦ λόγον τὸν ἀγγέλων πρεσβύτατον.

Die ersten Worte des Prologs besagten das Höchste über das Wesen des Logos, die letzten das Inhaltsvollste über seine Wirksamkeit.

Damit hat aber der Text an die historische Saite angeklungen, und die Reflexion gleitet nun in die schildernde Darstellung über.

Ehe wir aber herantreten, das Ergebnis des bisher Dargelegten zu prüfen und auf ein allgemeines Urteil zurückzuführen, empfiehlt es sich, direkt an die Textanalyse des Prologs einen zweiten und kürzeren Abschnitt heranzuziehen. Das wird geschehen können, ohne den Zusammenhang wesentlich zu stören, weil dieser von derselben Hand stammende Abschnitt — wie sich zeigen wird — dem soeben zerlegten völlig parallel ist. Was zu wenig original ist, um Anspruch auf selbständige Sondererwähnung zu erheben, das mag erörtert werden als Bestätigung von etwas, was Hauptsache ist.

Der Abschnitt ist im 1. Johannesbrief[1]) in dessen ersten Versen enthalten.

---

[1]) Über diesen Brief, den wir ohne weiteres unter dem Namen des Johannes heranziehen, folgende Bemerkungen zur Orientierung: Sein hohes Alter ist durch die Bezeugungen bei Polykarp und Papias sicher gestellt. Formell angesehen, ähnelt die Schrift einer lehrerischen Abhandlung. Angesichts der Ermangelung eines deutlichen brieflichen Eingangs ist in Zweifel gezogen worden, ob hier überhaupt ein Brief vorliegt. Und in der That wird die Annahme eines allgemeinen Hirtenschreibens nicht von der Hand gewiesen werden können. Aber ob dem so oder anders sei, macht für uns nichts aus. Uns interessiert vor allem die Identität des Verfassers mit dem Verfasser des Evangeliums. Diese ist so evident und auch von der Kritik so allgemein angenommen, dafs sie einfach vorausgesetzt werden kann: Gedankenform, Sprachcharakter, Begriffsökonomie, alles läuft auf diese Erkenntnis hinaus. Festzustellen, welche Schrift die frühere sei, ist für das Urteil über die Lehrbildung unseres Verfassers nicht unerheblich. Aber zu entscheiden ist schwer. Mich dünkt, die Wahrscheinlichkeit spricht zu Gunsten des Evangeliums. Die Betrachtungen im Eingang des Briefes erklären sich am natürlichsten als Reminiscenz einer gebahnten Gedankenführung, wie sie im Prolog des vierten Evangeliums vorliegt. Auch dafs im Evangelium keine polemische Beziehung auf gnostische Irrlehre hervortritt, ist ein Umstand, der sich für die Priorität dieser Schrift anführen läfst.

Wir lesen hier:

1. Was da war von Anfang, was wir gehört, was wir gesehen haben mit unsern Augen, was wir schauten und unsere Hände betasteten, nämlich vom Worte des Lebens. 2. Und das Leben erschien, und wir haben gesehen und bezeugen und verkündigen euch das ewige Leben, welches war bei dem Vater und uns geoffenbart wurde. 3. Was wir gesehen und gehört haben, das verkündigen wir auch euch, damit auch ihr Gemeinschaft habet mit uns; unsere Gemeinschaft aber ist mit dem Vater und mit seinem Sohne Jesus Christus. 4. Und solches schreiben wir euch, damit unsere Freude vollkommen sei. 5. Und das ist die Verkündigung, die wir gehört haben von ihm und euch bringen, dafs Gott Licht ist und der Finsternis in ihm giebt es nichts u. s. w.

Der Anklang der ersten Worte an das Johannesevangelium ist nicht zu verkennen und will mehr als ein Zufall sein[1]). Auch hier also der Drang, durch eine metaphysische Vorstellung[2]) das Niveau des religiösen Gegenstandes zu erheben. Mit dem *περὶ* in *π. τ. λόγου* wird der Darstellung eine eigentümliche Wendung gegeben. Statt den Erlöser (den Logos) als heilbringendes Subjekt hervortreten zu lassen, wie man nach den Relativsätzen, zumal besonders nach den zwei letzten aoristischen Ausdrücken, hätte zunächst erwarten sollen, vergegenwärtigt sich der Verfasser den Wesensinhalt dieser Heilsvermittelung[3]). Die Vorstellung von der fleischgewordenen Heilandsperson war durch die vielen Ausdrücke der sinnlichen Wahrnehmung drastisch angekündigt, aber die präpositionale Wendung hebt die direkt

[1]) Im Evangelium heifst es *ἐν ἀρχῇ ἦν*, hier im Briefe, mit einer Relativkonstruktion *ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς*. Dort wird eine metaphysische Wahrheit direkt als Lehre vorgetragen, hier, wo der Ton der der Ermahnung oder der religiösen Anregung ist, pafst sich die Vorstellung dem Hauptzwecke an und dient dazu, die Zuverlässigkeit zu beteuern, welche der durch Jesus Christus vermittelten Heilsbotschaft zukommt.

[2]) Das indeterminierte *ἀπ' ἀρχῆς* ist wie das *ἐν ἀρχῇ* Joh. 1, 1 zu fassen.

[3]) Im Vorangehenden bahnt das *ὅ* (Neutrum, nicht Masculinum) die Möglichkeit dieser Wendung an.

sinnliche Fassung der Hauptvorstellung wieder auf, was der religiösen Idealität des Gegenstandes entspricht[1]). Der Logos ist auch hier der hypostatische Begriff, aber die geschichtliche Gestalt wird nicht freier Gegenstand. Die Weise, in der das Wort durch περὶ eingeführt wird, nähert — wie schon angedeutet — den Begriff ziemlich an eine Abstraktion, und durch den genitivischen Zusatz wird das geistige Element desselben noch um einen Grad raffinierter[2]). Auch das mufs den typischen Charakter des Logosbegriffs schmälern, dafs der Verfasser unmittelbar nachher über ἡ ζωή mit ähnlichem Pathos und in denselben Worten spricht[3]). Nur die ersten Worte setzen es aufser Zweifel, dafs der Vorstellung des Schriftstellers ein persönliches Subjekt vorgeschwebt hat. Dies Subjekt kommt mit dem λόγος zum Ausdruck, und dafs Johannes den Begriff von λόγος hat persönlich fassen können, dafür erbrachte uns ja der Prolog seines Evangeliums den Beweis. Übrigens kehren die logosophischen Elemente hier wieder zurück. Wie dort werden hier zwei Epochen dieser Hypostase[4]) auseinandergehalten, nämlich eine vorweltliche, charakterisiert durch die Be-

---

[1]) Durch die gehäuften Prädikate, die auf einen sinnlichen Verkehr mit dem Erlöser führen, kann der Verfasser nur die Potentialität eines solchen seitens der Menschheit gemeint, nicht aber sich selbst als Augenzeuge aufgestellt haben. Durch ἐθεασάμεθα wird der Gegenstand bezeichnet als ein solcher, dessen Bild sich dem Anschauenden einprägen mufste, Joh. 1, 14. 32. 38. 4, 35. 6, 5. 11, 45. Das mag Augenzeugenschaft bedeuten, oder wiederum nicht gerade darauf ausgehen. Letzteres hier. Vgl. 4, 14 (und die Äufserung 3. Joh. 11). Der „Heiland, den der Vater in die Welt schickte“, ist niemals das Bild der Netzhaut eines jüdischen Auges geworden. Jesus ist es gewesen.

[2]) Der Genitiv drückt einfach die Angehörigkeit aus. Der Sache nach liegt hierin, dafs das Wort solches Leben vermittelt, wie Meyer-Weifs richtig bemerkt im Kommentar zu 1. Joh.

[3]) Das ἡ ζωή in Vers 2 ist Christus oder der Logos, aber auffallend ist, wie der Verfasser, ohne eine Erklärung an die Hand zu geben, einfach den einen Begriff die Stelle des anderen einnehmen lassen kann.

[4]) Auch die ζωή, die, wie bemerkt, dem λόγος völlig parallel läuft, hat an dieser Stelle halbwegs den Charakter einer Hypostase bekommen.

ziehung auf den Vater[1]), und eine zweite, die des unter den Menschen geoffenbarten Heilands.

Übrigens ist für unseren Zweck nicht viel den Einzelheiten zu entnehmen[2]). Man bemerkt hier wieder, wie viel auf die metaphysische Idee der Präexistenz des Sohnes gegeben wird. Sie wird zweimal hervorgehoben; sie bedingt seine Bedeutung als Heilsvermittler[3]). Auch verdient erwähnt zu werden, dafs auch hier ähnlich wie im Prolog des Evangeliums die Begriffe Licht und Finsternis in ihrer eigentümlich prägnanten Bedeutung vorkommen. Durch die ganze Ausführung klingt der Ton der Mystik[4]).

Das Ganze überblickt, ergiebt sich uns die Erkenntnis, dafs der Prolog zum Evangelium und der Eingang zum 1. Joh. in mehreren Zügen nach demselben Schema komponiert sind. Es sind in den zwei Schriftabschnitten an dem Logos-Sohne gleichartige religiöse Hauptmotive zusammengestellt, nämlich 1. dessen metaphysische Beschaffenheit, 2. eine historische Rückerinnerung und 3. eine heilsgeschichtliche Erörterung. Gemeinsam ist der Regrefs auf vordenkliche Zeit, und die Aufstellung dieser Idee gleich an der Spitze des Abschnitts, die Betonung der Thatsächlichkeit der persönlichen Logoserscheinung, die plastische Hervorhebung der vorzeitlichen Beziehung dieses persönlichen Begriffes zu Gott und die Kompensierung seiner irdischen Erscheinung durch geistig-religiöse Werte, schliefslich die Einführung von halbhypostatischen Begriffen (aufser Logos: Leben und Licht) statt der logisch dahinter steckenden Heilspersönlichkeit Jesu[5]).

---

[1]) ἦν πρὸς τὸν πατέρα.

[2]) Die Darstellung zeigt ein paar Unebenheiten. Logisch ist Vers 2 eine Parenthese, und stilistisch ist Ende Vers 1 eine Anakoluthie zu konstatieren.

[3]) Man beachte das begründende ἥτις in Vers 2; weil Christus (der Logos) beim Vater gewesen war, ist er ewiges Leben.

[4]) Vgl. Vers 3, wo der Berichterstatter sich und seine Genossen zur Person Jesu Christi in das Verhältnis einer andauernden Lebensgemeinschaft setzt. Ähnlich Joh. 17, 21.

[5]) Die Unterschiede, die sich neben den Übereinstimmungen bemerkbar machen, finden ihre Erklärung in der verschiedenartigen Anlage der

Wir gewinnen aus diesen Thatsachen folgende allgemeine Einsicht.

Die logosophischen Elemente bei Johannes sind nicht spröde oder zufällige Ansätze, sondern die hierhergehörigen Anschauungen zeigen die Neigung, sein Gedankenleben zu beherrschen, in welchem sie durch einige von den vornehmsten Wertbegriffen vertreten sind.

Dies Evangelienwerk, über dessen Verfasser die Kritik noch immer verhandelt, ist in Kleinasien aus einem Kreise hervorgegangen, welcher schon aus äufseren Gründen (Apollo, Eph.) die Präsumption einer alexandrinischen Beeinflussung für sich hat. An der Entstehung der Schrift hat, aufser Überlieferungen eines Apostel Johannes (?) als Augenzeugen an einen Presbyter Johannes, auch dies hellenistische Bildungsferment mitgewirkt. Die Schrift, auf ihren Inhalt geprüft, gewährt dieselbe Erkenntnis. Zwar will sie aus einer wirklichen Thätigkeit und aus positiven Erfahrungen Jesu den Stoff herbeigeholt haben. Aber das geschieht alles nicht um Geschichte zu erzählen, oder um die Leser über Ereignisse zu orientieren, sondern der Verfasser verfolgt den Zweck eines Predigers. Er hat nicht Einsichten mitzuteilen, die er etwa dem Studium des Lebens Jesu abgerungen hätte, sondern ihm sind von vornherein gewisse Wahrheiten gegeben: das Prinzip des ewigen Lebens, die Erkenntnis von einer Sohnschaft Gottes im eminenten Sinne u. s. w. Durch eigentümlich aufgefafste und philosophisch zurechtgelegte Episoden aus der heiligen Überlieferung exemplifiziert er diese Wahrheiten: in letzter Instanz mufs alles, was er berichtet, seiner Theorie dienen, dafs nämlich in Jesus, dem Sohne, Gott geoffenbart und das Leben den Menschen zuerteilt worden ist. Eine Analyse der einzelnen Bestandteile der Schrift stellt dies sicher: das Werk verdanken wir nicht

---

Schriften. Statt historisierender Darlegung soll der 1. Joh. eine begriffliche Ausführung der religiösen Leitmotive geben. Statt einer Idealgestalt ist der Sohn Gottes zunächst ein Heilsbegriff. Die lebendige Gestalt Gottes rückt in den Vordergrund. Die Gläubigen stehen in Beziehung zu Gott als zu demjenigen, in dem Licht, Liebe und Wahrheit sich prinzipiell enthüllen. Vgl. Vers 5.

irgend einem historischen Drange, etwas mitzuteilen, was man über eine Person oder eine Sache weifs. sondern es entspringt einer mit Überlieferungsstoff gesättigten Reflexion. Ein selbständiges Organ hat diese Reflexion in den Reden, die verhältnismäfsig einen so grofsen Platz einnehmen, und durch die der religiös-litterarische Charakter des Werkes erst recht an den Tag kommt. Durch die Vorliebe für Redebetrachtungen, sowie durch die quasi-historische Berichtweise nähert sich unser Schriftsteller dem Typus der philonischen Darstellung. Dem philonischen Grundbilde gemäfs sind ferner einige wesentliche Eigenschaften, die den Sohn schon von vornherein auf einen aufsergewöhnlichen Plan stellen. Es werden ihm Präexistenz und Allwissenheit zugeschrieben. Direkt auf die philonische Vorlage wird unser Blick gelenkt durch gewisse in der Schrift vorkommende religiöse Stammbegriffe: das Leben, die Wahrheit und das Licht. Diese hehren Wertbegriffe haben in — übrigens nicht ganz ebenmäfsiger — Übereinstimmung mit der zu Alexandria entwickelten religionsphilosophischen Begriffsökonomie den Charakter von wirksamen Agentien einer übersinnlichen Welt. So hat beiderseits das religiöse Leben den nämlichen begrifflichen Hintergrund. In besonderer Klarheit tritt demnächst die Verwandtschaft der beiden Autoren hervor in der Ethik, zumal in der positiven Moralauffassung und — noch deutlicher — in dem methodischen Aufrifs in der bei beiden obwaltenden Abstufung der höchsten Ideale. Sachlich begegnen sich ihre Ideale, und begrifflich gehören sie zusammen. In Besonderheit tritt hervor, dafs der Erkenntnis sehr grofser Wert beigelegt wird. In tief entsprechender Weise werden weiter dem Logos Philos, wie dem Gottessohn des Evangelisten eingreifende Einwirkungen auf das menschliche Seelenleben zugeschrieben. Die auf Mystik hinauslaufende Moraltheorie schliefst ab mit der gemeinsamen Ansicht von einer absoluten Unbeflecktheit des hehren Idealbegriffs.

Mit der ethischen Ausstattung des Logos-Sohnes alliiert sich die Macht, um das Bild der moralischen Vollkommenheit vollständig zu machen. Auf Schritt und Tritt begleiten sich hier die Ausführungen beider Autoren. Nur in der

Betonung leidet allerdings die Einheitlichkeit einen gewissen Abbruch. Der Sohn ist bei Johannes, ganz wie der Logos bei Philo der qualifizierte Inhaber und Vollstrecker göttlicher Macht. So herrscht bei ihnen wesentlich dieselbe theosophische Dynamik. Am innerlichsten aber bewahrheitet sich die übereinstimmende Grundauffassung in der metaphysischen Wesensbestimmung dieser Gestalt des Logos-Sohnes. Es bleibt an ihr beständig haften die tief spirituelle Eigenart. Bei der Vergegenwärtigung des so um und um idealisierten Begriffs wird auf beiden Seiten manchmal jede konkrete Zusammenfassung desselben eingebüfst. Oft werden an ihm alle zeitlichen Grenzen zu nichte. Durch Logophanieen wird eine kontinuierliche religions-philosophische Theorie in das Offenbarungssystem gebracht.

Der Begriff, welcher aus einer höheren himmlischen Ordnung abgeleitet war, tritt niemals festen Fufses auf den Erdboden, sondern er hat in einem ununterbrochenen Verkehr mit seiner himmlischen Heimstätte eine überirdische Daseinsart. Dieser Zuständlichkeit des höchsten Begriffes zur Seite tritt die Lokalisierung aller anderen Objekte. Sie werden nämlich durchweg — genau nach dem Schema des Alexandrinismus — unter dem Gesichtspunkt von „Oben“ oder „Unten“, als himmlisch-geistig oder irdisch-nichtig vergegenwärtigt und gewürdigt. Das „Unten“ regiert im Leben unter den Menschen, aber das Element von „Oben“ bringt die erlösende Kraft, durch welche die Nichtigkeit gehoben und der göttliche Zweck durchgesetzt wird. Als Medium dieser Kraft führt uns der Evangelist aufser dem Sohne auch den Geist vor. Diese beiden Begriffe, welche ähnlich wie bei Philo ineinander überspielen, haben auch bei beiden eine völlig übereinstimmende Aufgabe. Dieselben begegnen sich ausdrücklich im Worte Paraklet. Was dieser Paraklet zu thun hat, ist besonders, die Erkenntnis zu fördern und zu erweitern. Das ist sachlich ein rein alexandrinisches Motiv. Auch formell angesehen, ist es wahrscheinlich, dafs an diesem Begriff Wort und Theorie von der philonischen Philosophie hinüber in die Evangelienlehre ihren Weg gefunden haben. Die litterarischen Beziehungen des johannei-

schen Werkes zu demjenigen Philos scheinen auf ähnliche Weise ein paar bei beiden vorkommende begriffliche und methodische Erscheinungen zu bezeugen. Bei der beiderseitigen Verwendung des Begriffes vom Siegel steht es um die Ableitung noch nicht ganz sicher. Anders mit der bei Johannes obwaltenden allegoristischen Anschauungsart, welche bei Philo in einzigartiger Weise zu litterarischer Entfaltung gelangt. Die systematische Sachlage, in der die allegoristische Methode zur Abhilfe herbeigerufen worden, indem dieselbe nämlich zwischen der endlichen Form und dem geistigen Sinn eine Brücke schlagen soll, hat in der Theorie von der unnahbaren Zurückgezogenheit der Gottheit eine wesentliche Voraussetzung. Die Art, in welcher hier der Sohn Gottes zur Hilfe gerufen wird, um zwischen Menschen und Gott Beziehungen herzustellen, belehrt uns des Weiteren über die tiefbegründete Übereinstimmung unseres Schrifterzeugnisses mit der philonischen Religion.

An diese Instanzen, welche für die Abhängigkeit des vierten Evangelisten von dem Alexandrinismus mehr oder minder bestimmt eintreten, können noch ein paar Einzelphänomene aus dem Schriftganzen hinzugefügt werden, welche in bedeutsamer Weise unsere Hypothese direkt zu bestätigen scheinen. Zu nennen ist hier zunächst der Abschnitt über das Speisewunder Joh. 6, 32—51. Die Betrachtungen, welche anläfslich eines kurz zuvor berichteten Ereignisses angestellt werden über das wahre Essen, über das himmlische Manna und über die geistige Fassung der göttlichen Abhilfe, haben bei Philo die schlagendsten Parallelen. Auch in einer nebenbei laufenden Einzelreflexion, ausgedrückt vermittelst des Wortes *καταβαίνειν*, berühren sich die zwei Autoren in sonderbarer Weise. Als eine zweite Ähnlichkeit ist eigens folgendes zu erwähnen: Bei beiden ist das Wesen der Beziehungen des Sohnes zum Vater-Gott nicht das einer Energievermittelung, sondern das eines intelligiblen Anschlusses. Der Logos-Sohn bringt sein Weltwerk dadurch zu stande, dafs er eine vorangehende Idealanschauung bei Gott im Himmel gehabt hat und nun diesem nachahmt.

Hat die Menge des zunächst Zusammengebrachten den philonischen Einflufs wahrscheinlich und die letzten paar

Thatsachen meines Erachtens diese Wahrscheinlichkeit unwiderleglich gemacht, so schliefst sich uns die Sache durch einen Sonderabschnitt ab, in welchem der Geist, dem wir auf die Spur gehen, in ungehemmter Thätigkeit wirkt. Dieser Abschnitt ist der Prolog des Evangeliums (1, 1—18), wozu noch einige Verse aus dem 1. Johannesbrief kommen, welcher Brief dieselbe Hand und denselben Geist kennzeichnet.

Der Prolog führt feierlich den Begriff des Logos selbst namentlich ein und besiegelt das, worauf so viele Data hinausliefen. Um diesen Begriff sehen wir einen ganzen Komplex von Vorstellungen sich gruppieren. Auf letztere werden wir jetzt eingehen.

Den Verfasser des vierten Evangeliums beschäftigten, als er sich Jesus unter dem Namen Logos vergegenwärtigte, folgende Haupterwägungen: die Wesensart dieses Begriffs, sein Hervortreten und der ihm zu teil gewordene Empfang, endlich sein heilsgeschichtliches Grundverhältnis. Dementsprechend kann man im Prolog drei Hauptabschnitte unterscheiden. Es enthält der erste Teil, von Vers 1—5, eine metaphysische Wesensbestimmung des persönlichen Begriffs; der zweite Teil, von Vers 6—13, giebt eine kritische Erörterung über die Logoserscheinung und deren Resultat; daran schliefst sich als Thema des dritten Teils, von Vers 14—18: die geschichtliche Heilspersönlichkeit und ihre wesentliche Bedeutung[1]). Der Gegenstand ist das vom christgläubigen Zeitgeist eigentümlich zubereitete Heilsthema, aber in einen philosophischen Rahmen gefafst, der nicht der christlichen Überlieferung geradlinig entstammt, sondern uns lebhaft an Philo[2]) erinnert. Die Überzeugung

---

[1]) Die Komposition des Prologs ist im einzelnen meisterhaft. Eine Grundform ist die Antithese, deren eines Glied sich wiederholt in ein eliminatives Urteil gestaltet. Hier soll besonders darauf hingewiesen sein, wie die Vorstellung sich logisch durchweg in einem dreifachen Rhythmus bewegt. Die Einzelausführung ist ein geschlossener Abrifs von der Totalauffassung.

[2]) Die Originalität des Johannes liegt völlig auf dem religiösen Gebiet. Philosophisch beurteilt ist er einfach receptiv. In seine

ergiebt sich uns schon durch einen Blick auf die Leitsätze. Es fügen sich bei Philo und Johannes mehrfach dieselben Vorstellungselemente zusammen zur eigentümlichen Mosaik. Besonders kommen hier die ersten Verse in Betracht[1]). Zu oberst in der systematischen Reihenfolge der Ideen steht bei Philo die Vorstellung vom idealen Protokosmos. Dieser Begriff ist aber bei dem alexandrinischen Philosophen nichts als der Logos. Mit der systematischen Anschauungsweise Philos stimmt es darum auffallend überein, wenn wir im Evangelium gerade die Vorstellung der primären Wesenheit des Logos an die Spitze gestellt finden[2]). Hieran ketten sich folgende Vorstellungen: das Verhältnis dieses Logos zu Gott, Entstehung des vorhandenen Weltalls durch Vermittelung dieses Logos[3]), teleologisch moralische Bedeutung dieses Begriffs. Sein Beruf unter den Menschen wird unter verschiedenen Gesichtspunkten durch einen gröfseren Teil unseres Abschnitts verfolgt. Dieselben Motive treffen wir auch bei Philo an, und das letztere bezeichnet eben das hauptsächliche Interessegebiet des alexandrinischen Ethikers. Die Reihe dieser Betrachtungen über die mehr generellen und methodologischen Berührungen des johanneischen Abschnitts mit Philo möge die Thatsache abschliefsen, dafs wir dort wie hier dasselbe Mischbild von logischer Aus-

religiöse Anschauung hat er logosophische Elemente hinübergebracht, aber logisch verarbeitet hat er dieselben nicht. Nur gegensätzlicherweise erwähnt er die Lichtstrahlen des Täufers und des alttestamentlichen Gesetzgebers im Vergleich zum Logoslicht. Irgend eine Ausgleichung von sonst und jetzt giebt er nicht. Anders urteilt J. Réville, la doctrine du Logos S. 34.

[1]) Harnack, oben citierte Abhandlung S. 213: die 5 ersten Verse des Prologs lassen sich weder aus dem Alten Testament, noch aus der Litteratur des späteren Judentums erklären.

[2]) Ein auffallendes Zeichen desselben Geistes, dafs bei Johannes ähnlich wie bei Philo das Bedürfnis metaphysischer Bestimmtheit in der Betrachtung dem Trieb religiöser Auseinandersetzung vorausgeht.

[3]) Schon allein diese Vorstellung läfst sich nicht lediglich aus Anhänglichkeit eines jüdisch erzogenen Geistes an den Propheten von Nazareth deduzieren. Es ist vielmehr die griechische Philosophie, die hier ein religionsgeschichtliches Urteil wagt.

einandersetzung und geschichtlicher Argumentation vorfinden [1]).

Wenden wir uns hiervon ab zu einer Zusammenfassung dessen, was Johannes lehrt, da wo er sich über den Logos in direkten Äufserungen ergeht.

Dieser Logos ist vor dem Sein alles Gewordenen vorhanden (Joh. 1, 1. 15. 1. Joh. 1, 1. 2), und jenseits dieser Welt war seine Heimstätte (Joh. 1, 2). Sein Wesen war dasjenige Gottes; seine innerliche Beziehung zu Gott suggeriert Reflexionen über seine erhabene Daseinsform (Vers 1 und 2 im Prolog). Dieser ursprünglich in göttlicher Ferne und Geistigkeit lebende Logos-Gott wurde aber auch der Weltvermittler, und zwar ist das ganze Weltbild mit allen den Einzelheiten, die es aufweist, ausnahmslos durch ihn zu stande gekommen. (Dieser Gedanke dreimal! Vers 3 und 10.) Auch ethische Werte und intellektuelle Ideale wurzeln in ihm. Das Leben hat in ihm seinen Wohnsitz (Vers 4, 1. Joh. 1, 2), und als das Licht (der Welt) nimmt er den unerbittlichen Kampf gegen die Finsternis auf (Vers 4. 5. 8 vgl. 1. Joh. 1, 5). Die in ihrem Dunkel verharrende Menge verschliefst sich ihm (Vers 5. 10. 11). Aber um so tiefer werden diejenigen seine Einwirkung erfahren, die ihm Aufnahme gewähren. Für sie gilt nicht mehr die sinnlich bedingte Existenz, sondern es giebt einen neuen, durch Gott gesetzten Seinsgrund (Vers 13), der als Produkt göttlichen Spermas hingestellt wird (in 1. Joh. 3, 9 ausdrücklich so formuliert). Dieser Logos kommt in der Menschenwelt zu deutlicher Erscheinung, indem er in die Hülle der menschlichen Gemeinschaft mit hineingeht (Vers 14). Durch die Offenbarung desjenigen, der ein unvergleichbares Sohnesverhältnis zu Gott hat, sind göttliche Gunst und göttliche Wahrheit den Menschen übermittelt und gezeigt. Denn er ist der grofse Behälter und Spender göttlicher Segensfülle (Vers 16). Wie sonst nie und nimmer ist durch ihn göttliches Wesen und Segen zum menschlichen Heim herbei-

---

[1]) Im Evangelium die Erwähnung von Johannes dem Täufer und Moses I, 6 ff. 15. 17. Wegen Philo siehe über diesen Punkt Der Logos I, S. 200.

geführt. Durch ihn ist es dazu gekommen, dafs der an sich unsichtbare Gott erkennbar geworden ist (Vers 18).

Dies ganze Gemälde könnte Zug um Zug den Werken Philos entnommen sein[1]). Es sind sämtlich derartige Vorstellungen, die in der alexandrinischen Philosophie mit der Logoslehre mehr oder minder organisch verknüpft sind. Es ist hier die alexandrinische Vorlage — das sei ausdrücklich hervorgehoben — nicht nur durch die einzelnen Ideen, sondern auch durch die Thatsache ihrer Verknüpfung bekundet.

Angesichts dieser Sachlage drängt sich unwiderstehlich die Annahme auf: während der Komposition dieses Logosbildes hat dem Verfasser die aus Philos Schriften bekannte alexandrinische Logosophie vorgeschwebt und ihm Vorstellungen eingegeben.

Nun scheint es aber, als könne aus dem Judentum selbst der alexandrinischen Philosophie Konkurrenz gemacht werden. Es müssen hier ein paar Ausdrücke aus der jüdischen Litteratur berücksichtigt werden. Dafs die beiden Litteraturen, die jüdische und die hellenistische, bis auf einen gewissen Punkt eine gemeinsame Vorstellungsschicht bilden konnten, hat eigentlich nichts Auffallendes, da ja doch beide eine theologische Kosmogonie und Anthropologie besafsen. Es kamen daher im Grunde ganz natürlich dieselben Momente auf den Plan. Und erst in der näheren Bestimmung zeigt sich die wesentliche Differenz. Dem jüdischen Bewufstsein lag es nahe, die Beziehung Gottes zu der Welt unter dem Gesichtspunkt einer Willensaktion zu sehen. Der griechische Denker dagegen fafste dieselbe mehr unter dem Gesichtspunkt einer Vernunftnotwendigkeit. Das Medium der Juden wurde darum die befehlerische Äufserung: das Wort, oder der praktische Sinn: die Weisheit, nicht sowohl die abstrakte Vernunftidee. Uns interessiert diese an sich nicht

---

[1]) Es wird dem Leser nicht entgangen sein, dafs in der Reproduktion hier und da ein konkreter Zug ausgelassen ist. Was daran wesentlich ist, wird weiter unten zu seinem Recht gelangen. Hier lag es mir daran, die Vorstellung nach dem bei den beiden Schriftstellern vergleichbaren Gehalt anzuführen.

unüberwindliche Verschiedenartigkeit. Denn sie erhebt Warnung gegen eine verfrühte Ableitung.

Wir wollen diese beiden jüdischen Begriffe näher ansehen. Der eine liegt in dem alttestamentlichen Schöpferwort vor. Jes. 40, 8 hören wir vom Wort Gottes, dafs es bis in die Ewigkeit währt[1]). Durch dieses Wort Gottes ist die Welt geschaffen: so wird, mit Anspielung auf den Genesisbericht, im Psalter gesungen[2]). An ein paar anderen Stellen aus demselben alttestamentlichen Sammelwerk wird über das Wort gesprochen, welches Gott wirksam in die Welt hinausgeschickt[3]). Auch ein paar Stellen aus der Sophia Salomonis laufen auf diesen Gedanken hinaus von einer Wirkung des in die Welt hineinsprechenden Gottes[4]). Das ist alles. Wie man sieht, nicht viel. Einmal aufgekommen, mufste nun wohl der philosophische Logosbegriff sich auf jüdischem Boden mit der hergebrachten Vorstellung vom schöpferischen Wort identificieren. Aber umgekehrt den johanneischen Begriff zu erzeugen, wäre diese noch nicht zur Hypostase vollgereifte Begriffsgröfse[5]) kaum imstande. Für eine solche Erklärung fehlt jede Wahrscheinlichkeit. Eine andere Erklärung aber, die, welche auf Philo als Vorlage zurückweist, würde, wie bis jetzt ausgeführt, alle Wahrscheinlichkeit für sich haben. Warum die Sonne aufgeben, um die Führung von einem Sterne zu suchen, dessen Schein das Auge nicht feststellen kann?

Vor dem „Wort" hat der zweite jüdische Begriff „Weisheit" etwas voraus. Sie ist, logisch betrachtet, eine mehr rein denkerische Gestaltung und insofern unserm Logosbegriff verwandter, dem sie auch, litterarisch betrachtet, näher kommt. Sie verrät in der That eine gewisse Fühlung des Spätjudentums mit den u. a. in dem vierten Evangelium

---

[1]) Vgl. auch Jes. 55, 10 fg.

[2]) Ps. 33, 6. Vgl. 4. Esra 6, 42.

[3]) Ps. 107, 20. 147, 15.

[4]) 9, 1. 16, 12. 18, 15 fg. Vgl. zu diesen Stellen Der Logos I, S. 179 ff.

[5]) Wie über die Bezeichnungen der chaldäischen Paraphrasten Memra und Debura zu urteilen ist, darüber gleich unten. Vgl. Der Logos I, S. 222.

vorgetragenen Ideen. In der jüdischen Sophialitteratur kommen folgende mit der Logosophie analoge Momente zum Vorschein. Der Begriff grenzt formell ziemlich hart an eine Hypostase; sie tritt als sublimes Wesen auf, das nirgendwo in der Welt eine rechte Heimstätte findet, sondern uranfänglich bei Gott haust. Besonders ist sie dem Gott-Schöpfer zur Hand [1]). Von Gott her ist sie auch in sein Werk übergegangen. Die Hypostase, die zeitweilig besonders unter Israel Wohnsitz genommen, wird in allgemein kosmischen Zügen verherrlicht [2]) und in Ausdrücken geschildert, die der philosophischen Terminologie entstammen. Die Weisheit wird als allmächtig und einziggeboren, als Abglanz des ewigen Lichtes und Abbild der Güte Gottes bezeichnet. Sie war Gottes Beisitzerin auf dem Thron seiner Herrlichkeit. Auch für das menschliche Schicksal kommt ihr eine gewisse Rolle zu [3]). Sie ist, wie schon angedeutet, als präexistierend vorgestellt. Bei der Schöpfung war sie zugegen. Jedoch ist ihr Zugegensein in rein ästhetischem Sinn gefafst [4]). Es wird nicht gelehrt, dafs sie sich an der Schöpfung beteilige, etwa wie der Logos Mesites. Dieser Unterschied ist erheblich. Ihm tritt bedeutsam die negative Thatsache zur Seite, dafs eine gröfsere Zahl von Bestimmungen, die das Logosbild konstituieren, hier wegblieben [5]). Über die Thatsache einer gewissen Parallelerscheinung hinaus werden wir durch die Zusammenstellung nicht geführt. Der alexandrinische Geist, den wir in den herbeigezogenen altchristlichen Abschnitten fanden, spielt auch in den letzterwähnten Stellen

---

[1]) Job 12, 13. 28, 12 ff. Baruch 3, 15. 27 ff. Ps. 104, 24. Jesus Sirach 1, 1 ff. The book of Enoch ed. Charles Oxford 1893, Kap. 42, 1 ff. The book of the secrets of Enoch ed. Charles (transl. Morfell) Oxford 1896, Kap. 30, 8.

[2]) Jesus Sirach 24, 1—12.

[3]) Sophia Salomonis 7, 22 ff. 8, 1 ff. 9, 2 ff. Kap. 10. Hier gewinnen die zwei an den Logos und an die Sophia geknüpften Begriffsreihen ihre gröfste Nähe. Ich verweise auf meine Ausführung in Der Logos I, S. 176 ff.

[4]) Prov. 8, 22 ff. Sophia Salom. 9, 9 fg.

[5]) Das zeigt sich sofort, wenn man die oben zusammengezählten Prädikate mit dem Inhaltsresumé der johanneischen Logoserörterung im Prolog vergleicht.

aus dem Alten Testament nachhaltig hinein. Aber nicht lange ist diese Weisheitstheorie unserer logosophischen Linie parallel gelaufen, so hört die Begleitung auf. Unser Endurteil mufs demnach bleiben: dafs die jüdische Sophialehre auf die johanneische Logosausgestaltung mit eingewirkt hat, ist nicht ausgeschlossen. Aber es ist jedenfalls nur teilweise geschehen. Und da der Teil, der eventuell in Frage kommen würde, sich auch in kräftigen Zügen bei dem Schriftsteller findet, der für das übrige die Erklärung bietet, Philo nämlich[1]), so ist die Hypothese ziemlich unfruchtbar. Die ganze Erscheinung hat für uns ihre Bedeutung in dem Beweis, den sie von der Verbreitung des alexandrinischen Geistes liefert. Auf Philo werden wir solcherweise immer wieder zurückgewiesen als auf die Vorlage, mit der allein auszukommen ist.

Indessen, von einer völlig identischen Fassung des Begriffs bei den beiden Autoren, Johannes und Philo, ist von ferne nicht zu reden. Das zeigt sich schon, wenn wir die Übersetzung des Wortes Logos feststellen sollen.

Die am meisten adäquate Interpretation für den Logos, in Beziehung gesetzt zu den konkreten Formen des Daseins, ist die Vernunft, die Vernunft objektiv gedacht als geistige Macht. Das ist der Sinn des stoischen Begriffs, und das ist auch die für den philonischen Logos typische Bedeutung. Der jüdische Philosoph in Alexandria kennt aber auch eine andere, welche ihm besonders seine Anlehnung an den mosaischen Schöpfungsbericht eingegeben zu haben scheint. Der Logos kann auch bei ihm das „Wort" bedeuten[2]). Und das ist die Bedeutung, welche der Logos bei Johannes hat. Hierfür sprechen namentlich drei Umstände:

1. Die Anlehnung an den Genesisbericht ist im vierten Evangelium unverkennbar. Aber schon bei Philo fand der philosophisch angeeignete Begriff von Logos in dem hier erwähnten Sprechen Gottes eine Funktion[3]).

---

[1]) Vgl. M. Heinze, die Lehre vom Logos, 1872, S. 251 ff. Gfrörer, Geschichte des Urchristentums, S. 226.

[2]) Der Logos I, 219.

[3]) Das Problem auf umgekehrtem Wege zu lösen, hat man oft versucht. Man stützt sich dabei auf den in den Targumen hypostasierten

2. Die philosophische Lehre vom Logos ist, wie bald erwähnt werden soll, nicht vollständig angeeignet worden.

Begriff von „Wort“, das Memra, Debura. Dieser Begriff sollte also vor dem vierten Evangelium und (wie man weiter — bei dem engen Anschlufs des vierten Evangeliums an Philo — behaupten mufs, soll die Aufstellung etwas ausmachen) vor Philo unter den Juden zu der bekannten Mittlerbezeichnung ausgebildet sein. Von ihm wäre dann Philo und der vierte Evangelist ausgegangen. Von vornherein abgewiesen kann diese Annahme nicht werden. Denn ebenso unsicher wie das Zurückgehen der targumistischen Tropen bis auf die Zeit vor Christus ist, ebenso möglich ist dasselbe im allgemeinen geurteilt. Nur mufs mit der allergröfsten Bestimmtheit gesagt werden, dafs diese Ansicht hier zu viel verlangt und zu viel zu leicht nimmt, um irgend welche Wahrscheinlichkeit für sich zu haben.

Wie liegt nämlich bei Philo die Sache? Seine ganze Denkart ist von der griechischen Philosophie beherrscht. Seine Aufgabe ist ihm durch diese seine Bildung erwachsen. Als Denker knüpft er mit seinem Weltbild logisch an einen griechischen Philosophen (Plato) an; eine zweite philosophische Schule (die stoische) bietet ihm direkt das Wort und den Begriff des Logos als ihren Lieblingsterminus. Und nichtsdestoweniger sollte wirklich die Geschichte des Begriffs auf eine andere Linie zurückzuverfolgen sein! Ganz zufällig sollten die Juden gerade um dieselbe Zeit aus einem der Darstellung dienenden Aussagewort in der heiligen Schrift eine dominierende hypostatische Gestalt gemacht haben, die gerade denselben metaphysischen Beruf hätte! Die Kunst der Geschichtsschreibung gebietet, mit möglichst wenigem Aufwand von ungesicherten Mitteln nach Wahrscheinlichkeiten den Zusammenhang zu reproduzieren. Bei so bewandten Umständen wie die oben dargelegten, wird man dann nicht einen jüdischen Ursprung konjizieren, sondern den griechischen statuieren.

Wenn übrigens hier Philo als der erste dieser philosophischen Logoslehrer aus Alexandrien aufgestellt wird, dann mag das vielleicht nicht im absoluten Sinne gelten.

Auf midrasische Vorlage deutet er gelegentlich selbst hin (De spec. leg. II, 329. De Abrah. II, 31. De vita Mos. II, 167). Der jüdische Dichter Ezechiel, welcher dem Philosophen Philo um ein Jahrhundert vorangeht, hat sich schon unseren religionsphilosophischen Begriff zu eigen gemacht. Den Bibeltext Exod. 3, 2: „Der Engel des Herrn erschien dem Mose in einer feurigen Flamme aus dem Busche“ (worauf bekanntlich eine göttliche Ansprache berichtet wird), transponiert der Dichter in folgende Aussage (Euseb. Praep. ev. ed. Gaisford; IX, 29 p. 441): Der göttliche Logos (*ὁ θεῖος λόγος*) leuchtete dem Mose aus dem Busche entgegen. Das Zeugnis giebt nachzudenken, wird aber auch durch zwei Erwägungen auf das ihm gebührende Mafs zu bringen sein. Es steht 1. zu vereinzelt da, um das originale theo-

Es wurde bei der frühchristlichen Übernahme des Begriffs zunächst die exoterische Seite desselben verwertet: die älteste christliche Logosophie entwickelt vorzugsweise den seit den Stoikern sogenannten λόγος προφορικός, den geäufserten Universalgedanken, dessen Symbol ja gerade das Wort ist[1].

3. Der Verfasser giebt selbst einen Wink darüber, von welcher Seite er den Begriff gefafst hat, nämlich in 1. Joh. 1, 1, wo der genit. compl. τῆς ζωῆς aufser allem Zweifel für den Begriff diese Bedeutung „Wort" bedingt[2].

Die Abweichung, welche übrigens, wie schon angedeutet, nicht überschätzt werden mufs, steht nicht vereinzelt da.

---

logische Verdienst Philos wesentlich zu schmälern; 2. gemahnt es an den griechischen Einflufs auf jüdische Vorstellungen. Eben als Nachahmer der Griechen gewann der jüdische Dramatiker seinen Ruhm. Er wird auch in diesem räsonnierenden Urteil Schüler griechischer Geister gewesen sein. Schlatter sieht hierin (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, 1. Jahr, Heft 5 und 6, S. 168) ein Zeugnis — das älteste — für die Bedeutung des Logosgedankens in der alexandrinischen Synagoge. Das ist kaum statthaft. Wenn S. darauf bemerkt: Nicht die Poeten haben den Logosbegriff geschaffen, sondern die Theologen, so ist hiermit eine Unterscheidung vorgenommen, welche der Sachlage nicht entspricht. War Ezechiel nicht auch ein wenig Theologe? Der führende Theologe des zweiten Jahrhunderts, so lesen wir bei S. — war für Alexandrien Aristobul. Aber, wie schon bemerkt, ein solcher Theologe, namens Aristobul, hat kaum zu jener Zeit gelebt.

[1]) Der Logos I, S. 140. Dafs die christliche logosophische Predigt auf diesen Punkt hinauslaufen mufste, ergiebt sich uns aus folgendem Syllogismus: der Inhalt der Predigt zielt auf Offenbarung. Offenbarung ist (höhere) Mitteilung. Mitteilung aber zwischen Vernunftwesen findet statt durch Rede (so auch zwischen Gott und den Menschen). Aber letzter Grundbestandteil der Rede ist das Wort. Wie im übrigen die Begriffe Vernunft und Rede ineinander überfliefsen, zählt unter die interessantesten sprachpsychologischen Erscheinungen. Vgl. über das französische discours die Bemerkung Havets in Le christianisme et ses origines III, 393. Il a été un temps où le mot français discours ne signifiait pas seulement comme aujourd'hui la parole, expression de la pensée, mais la pensée elle-même et le travail de l'esprit qui développe et ordonne ses conceptions. Cfr. das altdeutsche reda.

[2]) Es wird an der Stelle in energischen Worten gesprochen über die thatsächliche Selbstoffenbarung des Göttlichen (hier zum Schlufs als das Lebensprinzip charakterisiert). Dieser Vorstellung aber kommt der λόγος nur in der Bedeutung von Wort entgegen. Die Fassung von Vernunft würde den Gedanken nicht in Flufs bringen.

Eine fortlaufende Vergleichung ihrer Lehrsätze wird neben dem vielen, was die zwei Schriftsteller gemeinsam haben, auch erhebliche Divergenzen aufweisen. Und anders wäre es nicht zu erwarten: der eine ist christlicher Prediger und Berichterstatter, der andere jüdischer Apologet und Denker.

Beiden ist gemeinsam die Geringschätzung dessen, was wir historische Objektivität nennen. Alles Vergängliche ist ihnen nur Gleichnis[1]. Die Thatsachen werden zu Symbolen, die Ereignisse zum Mythus, und umgekehrt. Aber verschieden sind sie doch in ihrer schriftstellerischen Haltung. Philo fühlt sich für seine Ausführungen philosophisch verantwortlich. Er verfährt deduktiv, ist sich seiner Methode bewufst und begleitet ihre Anwendung mit Argumenten. Johannes stellt in diesen Stücken den Schüler dar, der die Art einfach reproduziert. Er ist nicht nur — nach modernem Urteile — unhistorisch, sondern wir vermissen bei ihm auch die Reflexion des Philosophen. Hier liegt ein tiefer Unterschied, denn sein philosophisches Ziel hat Philo immer im Auge. Als Denker will Philo ferner ein vollständiges Weltbild entrollen. Zu der Welt gehört aber mehr als die Gemeinschaft der Menschen. Sie begreift auch das Reich der Natur und beide begleitet die Welt des Denkens. Die Logosophie Philos wird darum begreiflicherweise die reicher ausgestattete. Mit klarem Bewufstsein geht der alexandrinische Philosoph vom Begriff des Seins aus und führt alles auf den reinen Seinsbegriff zurück. In deutlichen Umrissen schildert er die wahrhaftig seiende Idealwelt, und in bestimmtem Gegensatz zu diesem *κόσμος νοητός* die sinnliche Welt. Was aber bei Philo energisch vorgetragene Dogmen sind, das findet sich bei Johannes höchstens als stillschweigende Voraussetzung. Im allgemeinen verrät der evangelische Berichterstatter der Heilsthatsache kein weiteres Interesse für dergleichen Auseinandersetzungen. Die „Welt“ ist ihm der Inbegriff derjenigen, deren Geschichte der bedeutsame Inhalt der Welt ist: d. h. die Welt sind die Menschen, zumal als moralisch qualifizierte Wesen.

---

[1] Dieselbe Anspielung auf das schöne Wort Goethes bei Holtzmann, Neutestamentliche Theologie II, S. 375.

Der ganze Begriff fällt ihm dem Gebiet der Ethik anheim und wird als das Gott fremd gewordene Heilsobjekt ein düsterer Gegenstand. Ein Gedanke wie der philonische, dafs die Welt (als Gesamtheit des Geschaffenen) ein Sohn Gottes ist[1]), wäre ihm unmöglich. Nicht der Sohn, sondern der Feind Gottes ist die Welt. Nur Philo, nicht Johannes, verfolgt ferner im einzelnen die Genesis der Dinge. Im System Philos sind ein Heer von Dynameis am Aufbau des kosmologischen Totalbildes thätig. Johannes hat über sie kein Wort. Auch das Motiv der Weltharmonie und Naturschönheit hat keinen Platz in seiner elegischen Logoshymne gefunden. Johannes hat von der Idee der kosmischen Mittlerschaft des Logos nur die nackte Vorstellung, die er in majorem Christi gloriam dreimal mechanisch anführt. Bei Philo ist die Idee da infolge systematischer Notwendigkeit und sie umschwebt noch aus dem genialen Künstlergeiste Platos ein leiser Hauch. Sehen wir uns die Anthropologie der zwei Schriftsteller an, so ist sie bei Philo ein Teil seiner Kosmophysik[2]). Seine Ethik und Psychologie entstammen durch das Medium der Erkenntnis und der Assimilation direkt seinem Logosideal. Die Mystik, die bei Johannes auf diesem Punkte einsetzt, bleibt immer etwas anderes als die philonische Metaphysik. Bei Philo tritt die Mystik erst dort ein, wo die Wirksamkeit des Logos nicht länger ausreicht[3]). Sonst fliefst ihm das Begriffliche und das Moralische in einem streng durchgeführten einheitlichen Weltsystem ineinander über. Auch bei Johannes stehen die zwei Bereiche einander nahe, aber ihn beschäftigt eigentlich nur das letztere (das religiös moralische), und er erstrebt eine persönliche Lösung. Steht das System Philos unter dem Zeichen der Notwendigkeit, so verkündigt Johannes die freie Liebe Gottes[4]). Hinter der Erscheinung steht die Thatsache, dafs er einen etwas abweichenden Gottesbegriff hat. Der philonische Gott hat einen gewissen Anstrich von Ma-

---

[1]) Quod deus sit. immutab. I, 277. De migrat. Abrah. I, 466.
[2]) Der Logos I, 196 fg.
[3]) Vgl. De migrat. Abrah. I, 463.
[4]) 3, 16. 17, 24. 26.

terialismus[1]). Er ist nicht freie Persönlichkeit, sondern gewissermafsen in der Natur begraben, zu der er niemals direkt in handelnder Beziehung erscheinen soll. Bei Johannes sehen wir den Gott aktiv und in klareren persönlichen Umrissen. Eine geläufige Bezeichnung für ihn in der Evangelienschrift ist der Vater. Diese Eigenschaft, eine persönliche Vorstellung zu sein, teilt mit dem Gott der Logos. Es ist eine klare, abgegrenzte Gestalt, welcher der Evangelist seinen Preis singt. Ihm gegenüber bleibt der philonische Logos ein unpersönlicher Begriff, ein Interpretationsmedium der Geschichte, zu allerlei Symbolik verwendbar. Als Idee bequemt er sich der Natur der verschiedenen Gröfsen an, zu welchen er in Beziehung gesetzt wird, und ist bereit dazu, durch verschiedene Alternate ersetzt zu werden. Bald das intelligibele Urbild, bald die Geistesfunktion, die jenes produziert, löst sich an ihm die persönliche Einheit vollständig in eine ideale auf[2]). Der Logos kann wohl bei Philo als das geistige Wesen einer geschichtlich auftretenden Person oder wieder als der Träger einer Episode erscheinen, aber nie kommt eine menschenähnliche Individualität heraus, deren psychisches Leben als solches Gegenstand der Erörterung werden könnte. Die evangelische Vorstellung vom Sohne Gottes, der sein Leben als freiwilliges Opfer bringt, ist von dem philonischen Hohenpriester ebensoweit verschieden, wie eine prophetische Heilsdoktrin Israels von einer griechischen Idee[3]). Die Weise, in welcher die zwei Logoserscheinungen, die philonische und die johanneische, in die Geschichte der Menschen übergehen, ist auch wesentlich ungleich. Bei Philo handelt es sich um Theophanien, bei Johannes sehen wir eine Inkarnation. Die Stofflichkeit wird bei Philo vom Geist momentan suspendiert um des höheren Zweckes willen. Bei Johannes wird nicht die Materie sensu mystico beseelt, sondern umgekehrt, das

---

[1]) Der Logos I, 225.

[2]) Die Materialität, die dem Begriff zukommt, wenn der Logos bei Philo als Sohn Gottes lebendig geschildert wird, ist lediglich die der Hilfsfigur. Vgl. Der Logos I, 213 ff.

[3]) Vgl. J. Réville, la doctrine du Logos, S. 171.

Geistige wird durch einen persönlichen Prozefs mit dem Stofflichen verquickt, wenn es heifst ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο. Hier liegt der Hauptunterschied des philonischen und des johanneischen Logos. Es hat dieser Unterschied in den Voraussetzungen seinen Grund, von denen die beiden Schriftsteller ausgehen. An der Ausgestaltung des philonischen Logosbegriffs haben Spekulation und Phantasie gleichmäfsig gearbeitet. Das Spekulative hat Johannes bis auf ein gewisses Mafs einfach übernommen. An der Stelle der Phantasie hat die Geschichte gewirkt[1]). Wohl aber nicht — wie immer festgehalten werden mufs — die Geschichte im gewöhnlichen Sinn, sondern ein geschichtlich überlieferter Stoff in eigentümlich kirchlicher Bearbeitung. Die Thatsache hat doppelte Bedeutung: 1. die kirchlichen Vorstellungen werden dadurch erweitert und modifiziert; 2. der philosophische Logosbegriff wird mit neuen Faktoren ausgestattet[2]).

Lehrreich ist zunächst die Weise, in der sich das kirchliche Bewufstsein im Verhältnis zu diesem Begriff bewährt. Der Logos wird erwähnt in Sätzen, die den Eindruck bewirken, nicht dafs er herbeigerufen ist, um für ein Problem den denkerischen Aufschlufs zu geben, sondern damit die dahintersteckende Persönlichkeit glorifiziert werde[3]). Im

---

[1]) Es ist bezeichnend, dafs, an Stelle der philonischen Abstraktion τὸ μὴ ὄν, bei Johannes der geschichtlich geprägte Begriff ὁ κόσμος, die Menschenwelt, eintritt.

[2]) Wie weit der spekulative Logosbegriff Philos von der persönlichen Fassung desselben abliegt, wird vielleicht durch nichts besser bezeugt als durch die negative Thatsache, dafs man nirgendwo bei ihm auch nur einen Anlauf dazu gewahrt, den Begriff mit der jüdischen Messiasvorstellung zusammenzuarbeiten. Dies jüdische Theologumenon ist ihm überhaupt, wie es scheint, nur in matten Umrissen gegenwärtig. Es scheint mir, dafs Schürer (Geschichte des jüdischen Volkes II, 1886, S. 433 ff.) zu viel aus den paar messianischen Philostellen erschlossen hat.

[3]) Ausdruck für die unausgesetzt religiöse Empfindung eines persönlichen Gegenstandes finde ich in der feierlichen dreifachen Anführung des Logos in Vers 1, in der Rekapitulation in Vers 2, ferner in der zweiten, tautologischen Wendung Vers 3 und überhaupt in dem teils amplifizierenden, teils elegischen Ton des ganzen Abschnitts.

Grunde trägt auch der Umstand zu derselben Wirkung bei, dafs der Logos nur im Prolog zur Erwähnung kommt. Dafs Johannes so keusch mit dem prägnanten Ausdruck umgeht, ist gerade daraus zu erklären, dafs ihn das geschichtliche Bild einer Persönlichkeit beherrschte. Die kosmologische Spekulation ist ihm nur etwas Sekundäres, und der Logos hat sich ihm erst durch eine Synthese ergeben. Diese Synthese ist ihm nur einmal in die Feder gekommen, dort beim Eingang seines Schreibens, wo ihm die Stimmung tiefe Reflexionen einflöfste[1]). Aber dafs der Logos nicht öfters namhaft gemacht wird, bedeutet noch nicht, dafs die ganze Vorstellung vom Logos ihm nur momentan gegenwärtig war. Ein Einblick in den Inhalt der Evangelienschrift überzeugt uns von dem Gegenteil. Auch sonst hat der Begriff als idealer Hintergrund hinter den geschichtlichen Episoden vorgeschwebt, durch die der Verfasser den Leser zur Kenntnis seines Herrn führt. Sie werden auf eine logosophische Totalanschauung hingelenkt, und der geschichtliche Stoff ist mit Hinblick auf dies religionsphilosophische Ideal modelliert. In das Jesusbild, wie dasselbe im Bewufstsein der gläubigen Gemeinde zur Wirklichkeit wurde, ist hierdurch ein neues Ferment hineingekommen. Die Geschichte, die dem kirchlichen Autor nie ganz aufser Augen kam, wurde eigentümlich modifiziert durch diese neue Zufuhr zum Centralbegriff selbst. Kein zweites altkirchliches Lehrmotiv hat eine solche Erweiterung des religiösen Kreises hervorgerufen[2]). Vermittelst

[1]) Man hätte den Begriff vielleicht noch 20, 31 oder im Abschnitt 12, 37 ff. erwarten können. Ein Philo würde auch nicht einen Fall wie die Auferstehungsgeschichte haben berichten können, ohne den Begriff des Logos hineinzubringen. Für geflissentlich kann ich aber das Vermeiden nicht halten. Es ist dem Verfasser so gewifs natürlich gewesen.

[2]) Die Beobachtung, dafs bei Johannes an die Messianität Jesu geknüpft worden ist, scheint mir irrelevant. Was vorliegt, ist ja eine völlige Neuprägung eines gegebenen Ideals. Was die Kirche neu zu der alexandrinischen Lehre bringt, ist die mit paulinischer Reflexion gesättigte Erinnerung an die Person Jesu, des religiös verehrten Erlösers, weiter nichts. Anders bei Harnack, oben citierte Abhandlung, S. 200 fg.

dieses Begriffs haben es die Christen unternommen, auf dem Plane der Heilsgeschichte ein in sich geschlossenes philosophisches Weltbild zu entwerfen.

Die hiermit angedeutete Epoche der christlichen Litteratur ist durch Johannes eingeleitet. Man könnte das, was er geleistet, mit der philosophiegeschichtlichen That Darwins vergleichen. Schelling hatte schon die Einheit betont, die durch eine ideal abgestufte Natur zur Erscheinung käme, und eine Reihe von Biologen und Paläontologen suchten die Lebensformen aus einer allmählichen Entwickelung von unten nach oben zu beschreiben. Aber erst durch den berühmten englischen Naturphilosophen sind diese zwei methodischen Einsichten als Prinzipien der organischen Welt zur Geltung gebracht. Demzufolge spricht man heutzutage von einer darwinischen Evolutionstheorie als einer von ihm geschaffenen neuen Grundauffassung. Ähnlich hier bei dem christlichen Autor. Der Begriff des Logos hatte sicher schon vor Johannes in christlichen Kreisen Eingang gefunden, und Elemente aus der griechischen Anschauung waren schon mehrfach in die christliche Schriftstellerei eingedrungen. Erst er aber hat das ganze Christusbild der Geschichte auf diesen begrifflichen Hintergrund gestellt und somit dem Thema sein neues litterargeschichtliches Perspektiv gegeben. Mit Grund nimmt man darum an, dafs die christliche Logostheorie von dem vierten Evangelisten erstmalig geschaffen worden ist. Johannes hat für die christliche Logoslehre dieselbe Bedeutung, wie Heraklit für die philosophische.

Drittes Kapitel.

Die Logoslehre der aufserkanonischen christlichen Litteratur vor den Apologeten.

Nach dem vierten Evangelium ist das erste monumentale Schrifterzeugnis die christliche Apologie. Auf die schöne Litteratur des ersten Jahrhunderts folgt im zweiten, nach Johannes, eine Periode, in der sich meistens der Mangel an direkten Beziehungen zu dem apostolischen Zeitalter in einer gewissen Armut der Religionsanschauung kennzeichnet. Bis die Apologeten aus einem neu aufgegangenen Sonderzweck neue Frische und schriftstellerische Energie bezogen. Das kam aber später, in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts. Voraus geht eine Periode ohne grofse schriftstellerische Leistungen[1]). Man räsonniert auf paulinische Voraussetzungen hin (Beispiel der auf der Schwelle zu unserem Zeitabschnitt stehende I. Clemens). Aber es fehlt die lehrgestaltende Inspiration des grofsen Heidenapostels. Man stellt das begriffliche Fachwerk des rationalisierenden

[1]) Als gediegene Werke, die mit an der Aufgabe arbeiteten, den geschichtlichen Stoff der Kirche zu wahren, sind nur zwei Werke nennenswert: die „Exegesen“ des Papias und die „Denkwürdigkeiten“ des Hegesipp; aber diese Schriften sind uns verloren gegangen: was übrig geblieben ist, reicht kaum einmal zu, um ihre litterarische Art zu charakterisieren. Vgl. Overbeck in Hist. Zeitschr. Neue Folge. B. 12, S. 438 ff. Über die Anfänge der patristischen Litteratur.

Alexandrinismus auf (Barnabasbrief), aber die Probleme, über welche Aufklärung erteilt werden soll, entspringen christlichen Parteigefühlen, zumal antijüdischen Tendenzen (auch in den Ignatiusbriefen). Man hat Offenbarungen, aber für den gänzlich fehlenden prophetischen Geist wird vergebens vom Bufsprediger Ersatz gesucht in künstlicher Eilfertigkeit der episodischen Ausstaffierung (Hermas). Man schreibt Evangelien — eine Unzahl von Pseudepigraphen reihen sich der altherkömmlichen apokryphen Produktivität an: es ist alles Mache und trägt sichtlich die unechte Etikette. An ein paar Punkten auf der kirchlichen Weltkarte sehen wir ein gemeinsames Bemühen, sich aufzuraffen. Ein sittliches Specialgebot (die Enthaltsamkeit) wird zum Centraldogma gemacht, durch angestrengte Erneuerung des prophetischen Vortrags verschärft und durch potenzierte Hoffnung auf die baldige Restitution des Reiches Gottes seiner Strenge einigermafsen entäufsert. Oder die hinsiechende Theologie erstrebt neue Lebendigkeit aus einer Umprägung der traditionellen Lehransichten in einen religiös-philosophischen Weltmythus. Das erste bezeichnet den Montanismus, das zweite den Gnosticismus. Beide haben sie den Logosbegriff in ihrer eigenen Weise verwertet, obwohl wir bei ihnen nichts von einer inneren Weiterentwickelung der Idee erfahren. Es ist aber der Doppelfall für uns schon dadurch ohne entscheidende Bedeutung geblieben, dafs die beiden Richtungen aus der kirchlichen Gesamtentwickelung ausschieden. In der Geschichte unserer Idee konnten sie darum keine neuen Bahnen abstecken.

Für die Litteratur aber, welche die Lehrentwickelung der Grofskirche kontinuierlich weiter führt oder jedenfalls nicht bis zur Unversöhnlichkeit mit ihr kontrastiert, bleibt das Merkmal das abgemattete Epigonentum[1]. Es gab hier nur eine Rettung: ein neues praktisches Verhältnis der traditionstreuen Christengemeinde zu einem machtvollen Trieb des menschlichen Geistes. Ein solcher bethätigte sich

---

[1] Eine Ausnahme kann man in den Ignatianen statuieren. Aus ihnen tritt dem Leser wirklich eine gewisse heilsgeschichtliche Totalanschauung entgegen.

damals in der griechischen Schulphilosophie. Die Apologeten, voran Justin[1]), haben dies eingesehen. Ihnen kommt in erster Linie das Verdienst zu, aus dem Christentum statt der Sache religiöser Konventikeln einen Gegenstand auch der Akademie gemacht zu haben. Die religiös überlieferten Daten werden sublimiert zu Momenten einer begrifflichen Weltauffassung. Und hier ist es interessant zu konstatieren, wie sofort unsere Idee im System vorrückt. Der Logos wird das theologische Schibbolet.

Aber ehe wir den Logos der Apologeten zur Untersuchung vornehmen, haben wir unsere Idee innerhalb der vorangedeuteten Gruppe von Schriften zu verfolgen.

Gewöhnlich bezeichnet man die hier wesentlich in Betracht kommenden Autoren als die apostolischen Väter. Mit voller Sicherheit vor die Schriftstellerthätigkeit eines Justin zu setzen sind diese Werke freilich nicht alle (vgl. besonders 2. Klem.). Auch wird gelegentlich solches in diesen Abschnitt mit hineingezogen werden, was nicht seinem Hauptmerkmal nach zur katholisch-kirchlichen Hauptlinie gehört. Es empfiehlt sich zur Aufnahme in den Kreis dieser vorapologetischen Produktion, was einerseits von der christlichen Apologie nicht berührt erscheint und andererseits zu dem rein kirchlichen Begriffskreis in dem Punkt, worauf es ankommt, in ideengeschichtlicher Verwandtschaft steht.

Auf Einheitlichkeit der Lehransichten in den betreffenden Schriften, die nach Anlage und Veranlassung oft so weit voneinander abweichen, ist natürlich nicht zu rechnen. Sie werden auch aus diesem Grund einzeln untersucht werden. Aber es lassen sich doch einzelne Charaktermerkmale in ihnen feststellen. Mit ihren Ermahnungen an die Frömmigkeit greift die christliche Predigt, gewöhnlich ohne gröfseren Apparat esoterischer Theologie, direkt auf den

---

[1]) Die annähernde Kongenialität mit den Aposteln, welche die epochemachende Thätigkeit des Justin zeigt, hat einen beachtenswerten Ausdruck gefunden in den ehrenvollen Worten des Methodius über ihn. Er schaut ihn zeitlich und sachlich mit dem apostolischen Zeitalter zusammen *ἀνὴρ οὔτε τῷ χρόνῳ πόῤῥω ὢν τῶν ἀποστόλων οὔτε τῇ ἀρετῇ*. Photius Bibliotheca. 234 Exc. aus Methodius Bekkers Ausg. S 298.

Grund des natürlich-sittlichen Bewufstseins zurück. Darin liegt Übereinstimmung mit der ethischen Denkweise der Zeitgenossen, resp. mit dem zeitgenössischen philosophischen Lehrbetrieb (der Sophistik und moralisierenden Rhetorik). Vollständig unter dem Einflufs philosophischer Gesamtanschauung steht bei ihnen die Ausbildung des Gottesideals. Ihren Ausgangspunkt nehmen diese christlichen Autoren in der Weltursächlichkeit. Gott wird gern als ὁ δημιουργός bezeichnet, und wenn man ihn den Vater nennt, so wird vorzugsweise an seine Beziehung zu diesem Weltobjekt gedacht. Er ist der Vater des Alls, des Weltganzen [1]).

Eine zweite Eigentümlichkeit wird uns demnächst beschäftigen. Dem Gott und Vater der Welt nahe steht ein zweites übermenschliches Wesen oder ein System von solchen, sein Sohn oder geistige Mächte verschiedener Benennung. Auch von den letzteren werden wir auf die Idee geführt, die in dem Begriff Logos damals auch christlich ausgeprägt war. Das Charakteristische für diesen Abschnitt unserer Geschichte ist eben die Mannigfaltigkeit der Begriffsgestalten, in die sich der logosophische Lehrgehalt kleidet. Der Logos selbst tritt nicht besonders hervor. Er wird einfach genannt ohne irgend eine Erörterung, die auf eine in Entwickelung begriffene Lehrgröfse schliefsen liefse. Mitunter bleibt das Wort ganz weg. Dagegen tauchen andere Begriffe auf, die teils an die Stelle von Logos treten können, teils einen Ausschnitt von der kosmologisch-ethischen Rolle des Logos (der Logoi) übernehmen und eigentümlich bestimmen, teils endlich wohl, bis auf einen gewissen Grad, in der Grundvorstellung von Mittelwesen einen logosophischen Ausgangspunkt haben, aber vermöge einer ethischen Sonderfärbung einen von unserer Ideengeschichte ganz abweichenden Weg einschlagen.

---

[1]) Hierüber siehe die ausführliche Untersuchung bei v. Engelhardt, das Christentum Justins des Märtyrers. Erlangen 1878, S. 375 ff. Der Ausdruck, der schon bei Philo lehrhaft ausgeprägt war, erscheint häufig in der griechischen Litteratur des Zeitalters und ist in den Hermes-Schriften, die zum Teil gerade in der vorliegenden Periode entstanden sind, die typische Bezeichnung des Höchsten.

Diese Begriffe sind der Geist, die Dynameis (die Kräfte), die Engel und die Dämonen.

Ich gebe zunächst einen Abrifs ihrer Geschichte, welche auf aufserchristlichem Boden beginnt. Die wichtigsten Vorkommnisse in den Einzelwerken werden dann der Folge nach erörtert werden.

So wie wir die oben aufgestellten Begriffe in dem Bezirk unserer Ideengeschichte antreffen, haben sie verschiedene Ursprünge. Uns erwächst aus diesem Thatbestand die Aufgabe, die verschiedenen Begriffslinien bis auf den Punkt ihres Zusammentreffens aufzuzeichnen und womöglich anzugeben, welches Element aus welcher Quelle in die logosophische Betrachtung hineingekommen ist.

Der erste Begriff war der Geist *τὸ πνεῦμα*. Hier liegt die Sache noch ziemlich klar, und ist der Gegenstand von relativ einfacher Natur. In der Zeitperiode, auf welche unsere Untersuchung hinzielt, tritt die Lehre vom Geist uns in einer Form entgegen, wie sie sich auf wesentlich innerchristlichem Gebiet, etwa von Paulus aus, hat weiter entwickeln können. Aufserdem wird bei der zu erklärenden Begriffsgestaltung noch ein zweites Element aus der philosophischen Litteratur in Anschlag zu bringen sein.

Es knüpft die altchristliche Vorstellung von dem Geist an den hebräischen Begriff von רוּחַ Gottes an, welcher überall im Alten Testament anzutreffen ist. In Besonderheit mufste auf die Israeliten die Genesisstelle nachhaltig einwirken, der zufolge dieser Geist Gottes noch vor dem Sechstagewerk in seltsamer Weise sich auf die ungeordnete Welt bezog. Zumeist aber bekundet sich der Geist im Alten Testament als eine aufser der Natur auf dem Gebiete der Ethik obwaltende Gröfse[1]). Als den heiligen Geist, *πνεῦμα*

[1]) An einer für die jüdische Pneumatologie bedeutungsvollen Stelle 1. Reg. 22, 21 ff. vernehmen wir von einem Geist der Lüge, welcher aus dem Munde der Propheten zum König Ahab spricht, um ihn in seinen Irrsälen noch mehr zu befestigen. Er ist eine sich Gott frei anbietende und demnächst in dessen Auftrag handelnde Macht. Hier ist unser Begriff nach dem Schema der Engel gefafst. Vgl. den Satan im Buche Job. Etwas anders liegt der im Neuen Testament auftauchende Begriff des *πνεῦμα ἀκάθαρτον* der „Besessenen“.

τὸ ἅγιον schlechtweg finden, wir ihn zum erstenmal in Sophia Salomonis. Es heifst über ihn u. a., dafs Gott ihn vom hohen Himmel herabgesendet[1]). Er wird auch in seiner anthropologischen Fassung als Bruchstück des Universalgeistes vergegenwärtigt[2]). Mit dem in dieser alexandrinisch jüdischen Schrift obenanstehenden Begriff der „Weisheit" wird der Geist identifiziert, wie aus mehreren Stellen sicher hervorgeht[3]). In der Ausführung tritt er allerdings gegen den typischen Begriff der Weisheit zurück. Und an seiner Selbständigkeit als göttlicher Begriffsgestalt liegt offenbar dem Verfasser nicht viel. Der Geist ist hier wie im Alten Testament überhaupt nur dazu da, um dem Wesen (und Wollen) Gottes einen möglichst kongenialen Ausdruck zu geben. Eine Emancipation des Beauftragten erfolgt nicht. Er ist eine Kraft Gottes und zwar in reinster Anschauungsform vergegenwärtigt, von Hause aus weniger der Hypostase zugethan, als es die Begriffe Weisheit und Logos sind, um nicht von den Engeln zu sprechen.

Jedoch ist der Geist in dieser religiösen Litteratur kein moderner Begriff, und er hat es nicht einmal, wie schon in der alten griechischen Philosophie, zur strengen Immaterialität gebracht. Der Hebräer dachte sich den Geist mit einer gewissen Körperlichkeit behaftet. Sehr bezeichnend ist die Thatsache, dafs in ihrer Sprache für Geist und Wind dasselbe Wort gebraucht wird[4]). Der Geist war nach ihnen eine Art luftige Komposition, wie die Engel eine feurige[5]).

Auf diese alttestamentlichen Voraussetzungen hin hat sich die christliche, zumal die paulinische Geisteslehre aufgebaut. Und zwar erscheint der Geist gelegentlich auch hier — um bei dem letzterwähnten hebräischen Charakteristi-

---

[1]) 1, 5.

[2]) 7, 7. Dazu Grimm, Kurzgef. Handb. zu den Apokr. Leipzig 1860, S. 142.

[3]) 1, 4 fg. 7. 7, 7. 9, 17 (12, 1).

[4]) Vgl. die auffallende Aussage in The book of the secrets of Enoch c. 30, 8: Gott äufsert über sein Erschaffen des Menschen: Seine Seele machte ich von meinem Geiste und dem Wind.

[5]) Vgl. hierzu wie zum Folgenden H. Gunkel, die Wirkungen des heiligen Geistes. Göttingen 1888.

kum anzuheben — als ein gewissermafsen materialisierbares Wesen. Man vergleiche die christliche Tradition über die Taufe Jesu und das Pfingstereignis[1]). Inhaltlich beurteilt, bietet die neutestamentliche Geisteslehre Erklärung für das aufsergewöhnliche Walten Gottes in der sinnlichen oder geistigen Welt. Auf dem Boden der Natur erwirkt er die Wunder, und auf dem Gebiete des Seelenlebens spielt er eine grofse Rolle. Er übernimmt die innere Leitung besonders in wichtigen Augenblicken und gilt dem Menschen als Vermittler und Garant des unverwüstlichen Lebens[2]). Doch erleidet diese Theorie mehrfache Einschränkung. Der Geist wird auch in der christlichen Lehre kein reguläres Organ für die freien Beziehungen Gottes zu den Menschen. Und umgekehrt kommt es vor, dafs der Geist nicht nur bei aufserordentlichen Anlässen als gegenwärtig vorgestellt wird, sondern auch um das Gewöhnliche im Christenleben ursächlich zu erklären. Letzteres in der Fassung des Paulus[3]).

Nun ist aber zu bemerken, dafs dasjenige, was im theologischen Anschlufs an die althebräische Betrachtung dem Geiste Gottes zugelegt wird, unter einem anderen Gesichtspunkt wiederum als Wirkungen des im Sinn und Herzen aufgenommenen Christus dargestellt werden kann[4]).

---

[1]) Übrigens wurde diese Eigenschaft verhängnisvoll für die Geschichte des Begriffs: im Christentum, weil das Ausbleiben weiterer heilsgeschichtlicher Extraordinärfälle die ganze religiöse Phantasie auf Jesus konzentrieren mufste, in dem eine sinnlich vorstellbare Gestalt geschichtlich gegeben war; innerhalb des Judentums, weil die palästinensische Mythologie in den Engeln plastischere Gestalten bot. In den apokryphischen Lehrschriften und in der jüdischen Apokalypse führt der Geist nur ein hinsiechendes Dasein; nur selten geschieht seiner Erwähnung.

[2]) Vgl. Gunkel 24. 70 fg. und wegen des paulinischen *πνεῦμα τῆς ζωῆς* 96 fg. Vgl. die Stelle aus dem wahrscheinlich um das Jahr 80 nach Chr. verfafsten 4. Buch der Sibyllinen *εὐσεβέες δὲ μένουσιν· πνεῦμα θεοῦ δόντος, ζωὴν δ' ἅμα καὶ χάριν αὐτοῖς.* Rzah, Oracula Sib. (Wien 1891) IV, 45 fg. Ps. Salomos 17. 37. Weber S. 184 fg.

[3]) Gunkel S. 82.

[4]) Die paulinische Mystik. Vgl. die Stellen 2. Kor. 4, 11. 2. Kor. 1, 5. Kol. 1, 24. Gal. 2, 20. Phil. 1, 21. Gunkel S. 99.

Dieselbe Verwischung der begrifflichen Grenzen gewahren wir in der späteren christlichen Litteratur, die unter dem Einflufs der paulinischen Theologie steht, vorab bei Johannes.

Es kann aber hier Einflufs von einer Quelle angenommen werden, die für die nachapostolische Geisteslehre überhaupt schlagende Analogien bietet. Ich denke an Philo. Der ist der philosophische Lehrer, dessen Äufserungen über den Geist, wie oben angedeutet wurde, der jüdisch-christlichen Pneumatologie parallel laufen. Es scheint eine begründete Annahme, dafs dieser so nachhaltig auf die christliche Dogmatik einwirkende Philosoph auch für diesen Punkt einschlägig geworden ist. Der Geist bedeutet nun bei Philo kaum etwas anderes als der Logos[1]). Er wird, wenn auch nicht in gröfserer Allgemeinheit, dort angewandt, wo der Logos hätte Platz finden können, ohne dafs damit der Gedanke ein anderer gewesen wäre[2]). Also ganz wie wir später das Verhältnis zwischen dem Geist und Christus, dem Sohn Gottes, finden.

Mit dieser Beobachtung ist unsere Untersuchung für den ersten Begriff vorläufig ans Ziel geführt. Ich gehe zum zweiten über.

Auf dem Begriffsgebiet, das in der philosophischen Lehre vom Logos enthalten ist, erscheinen in der altchristlichen Litteratur nicht selten die Dynameis, die göttlichen Kräfte. Ein Versuch, den Ausdruck bis auf die Wurzel zurückzuverfolgen, ergiebt eine doppelte Begriffslinie. Wenn wir in der altchristlichen Litteratur das Wort in der für uns bedeutsamen Fassung vorfinden, mag es abwechselnd auf eine oder gar auf alle beide von den Urformen zurückbezogen werden. Das letztere ist um so öfter der Fall, als ein innerer Übergang des zweiwurzligen Begriffs schon in

---

[1]) Philo und folglich mittelbar die christlichen Schriftsteller mögen wiederum beeinflufst gewesen sein von dem stoischen Philosophem: das *πνεῦμα θεοῦ διῆκον δι᾽ ὅλου τοῦ κόσμου*. Letzteres wurde auch anthropologisch gedacht. Vgl. Seneca Ep. 41, 2. Sacer intra nos spiritus sedet, malorum bonorumque nostrorum observator et custos.

[2]) Réville, Dissertation S. 65. Siehe oben S. 98 ff.

der Zeit vor dieser Periode besteht. Die zwei Quellen, auf die unser Tropus zurückzuführen ist, sind 1. die palästinensisch-jüdische Theologie und 2. die griechische Philosophie. Das sind, wie sich uns immer aufs neue bestätigt, die zwei Elemente, die bei der Entwickelung der christlichen Lehrbegriffe konkurrieren.

In der ersten Form, in der auf palästinensischem Boden entwickelten Lehre von den göttlichen Kräften, begegnet ein Erzeugnis von dem halb philosophischen, halb mythologischen Trieb, welcher allmählich der junghebräischen Litteratur ihre Signatur gab. Der Begriff erscheint zunächst als dem Gott eigenschaftlich angehörig. Als solcher kommt er bei neutestamentlichen Schriftstellern zur Verwendung, während bedeutsamerweise die jüdische Apokalyptik die unverkennbare Parallelvorstellung bietet, obwohl gerade in dieser Fassung nicht häufig. In 2. Thess. 1, 7 erscheint diese göttliche Kraft in Verbindung mit der Person Christi, indem gesagt wird, dafs er vom Himmel offenbart werden wird *μετ᾽ ἀγγέλων δυνάμεως αὐτοῦ* [1]). In der inneren evangelischen Ökonomie und in der neutestamentlichen Theologie ist die Dynamis Gottes ein geläufiger Begriff. Sie ist wirksam gedacht bei der Konzeption der Jungfrau Maria [2]). Röm. 1, 20 wird erörtert, wie aus den Schöpferwerken Gottes den Menschen der Schlufs an die Hand gegeben ist auf seine ewige (Göttlichkeit und) *δύναμις* [3]). 2. Tim. 3, 5 rügt solche, die den Schein gottseligen Lebens haben, die aber seine

---

[1]) Mit diesem Ausdruck sind in der jüdischen Apok. zu vergleichen die Stellen aus dem griechisch-äthiopischen Henochbuch XX, 1. LXI, 10. Die Wendung *ὁ ἄγγελος τῶν δυνάμεων* (wobei die Mehrzahl nur amplifizierend aufzufassen sein möchte) findet sich auch in der im zweiten nachchristlichen Jahrhundert auftretenden Apok. Baruch, welche kürzlich von James ediert worden ist. Texts and Studies V, 1, 1897. C. 1 fg.

[2]) Matth. 1, 18—20. Luk. 1, 35 *δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι.* Die Ausdrücke sind der echt volkstümlichen Popularphilosophie entnommen. Vgl. die rabbinische Vorstellung bei Eisenmenger, Entdecktes Judentum. Königsberg 1711, S. 7 (vgl. S. 818): Ein jeder, welcher der hohen Schule auf Erden angehört, hat im Himmel eine Kraft und einen Schatten.

[3]) Andere Stellen Mk. 12, 24 mit Parall. 1. Kor. 6, 14.

δύναμις verleugnen. Letzteres zeugt schon von einer gewissen Beweglichkeit des göttlichen Attributs[1]). Und in der That dermafsen fest gebunden an Gott ist der Begriff nicht gedacht, dafs Gott nicht anderen die Kraft hätte mitteilen können. Bei der Pfingst-Episode spielt unser Begriff als der Inhalt einer göttlichen Wunderwirkung in dem einzelnen eine bedeutsame Rolle[2]). Dem mystisch gedeuteten Pfingstvorgang analog ist die hinfortige begriffliche Zusammenstellung von δύναμις und πνεῦμα[3]). Vorzugsweise wird der Begriff in Verbindung mit Christus gesetzt: mit lokaler Färbung wird der Gedanke einer ehrenvollen Beziehung Christi zur Kraft Gottes vorgetragen in dem synoptischen Bericht von der Verurteilung Jesu[4]). In 1. Kor. 1, 24 erklärt Paulus: wir predigen denen, die berufen sind, Christus als Gottes δύναμις und als Gottes Weisheit[5]). Hier vernimmt sich leicht die Loslösung von der persönlichen Quelle, von Gott also. Der Anlauf zur Hypostase liegt vor. Doch wird hier dem Verfasser noch mehr an dem Inhalt der Vorstellung als an einer systematischen Begriffsprägung gelegen gewesen sein, wie das Hinzufügen des Wortes Weisheit[6]) zeigt. Völlig integriert wird dagegen der Begriff der δύναμις, und somit die verselbständigte Idee in interessanter Weise dem Logostypus angenähert in der Stelle Acta 8, 10. Es heifst hier

[1]) Aus der letzteren Vorstellung wird sich die in dem neutestamentlichen Sprachgebrauch ziemlich typisch gewordene Anwendung des Begriffs zur Bezeichnung von mirakulösen Kraftäufserungen göttlicher Art entwickelt haben. Gal. 3, 5. 1. Kor. 12, 28 fg. Matth. 7, 22. 11, 20 ff. Mk. 6, 2. Luk. 19, 37. Acta 2, 22. 8, 13.

[2]) Luk. 24, 49. Befehl des Auferstandenen: Ihr sollt in der Stadt Jerusalem bleiben, bis dafs ihr angethan werdet mit Kraft aus der Höhe. Acta 1, 8.

[3]) 1. Kor. 2, 4. Acta 10, 38.

[4]) Mk. 14, 62 mit Parall. Der Menschensohn soll Sitz nehmen ἐκ δεξιῶν τῆς δυνάμεως (τοῦ θεοῦ).

[5]) Vgl. Acta 10, 38: Petrus im Hause des Kornelius über Jesus von Nazareth: Ihn hat Gott gesalbt mit dem heiligen Geist und mit Kraft.

[6]) Der jüdische Begriff der Weisheit tritt nunmehr in der religionsphilosophischen Betrachtung zurück, nachdem er seine Bestimmungen auf die hellenistischen Termini übertragen hat.

von dem samaritischen Goëten Simon Magus, die Leute sagten über ihn: dieser ist die δύναμις Gottes, welche genannt worden die grofse. In solcher hypostatischen Reinheit findet sich die Vorstellung in der ersten nachapostolischen Litteratur sonst nicht. Aber dafs die Verknüpfung dieses hypostatischen Begriffs mit der Persönlichkeit des S. Magus keine willkürliche Erfindung des Verfassers der Apostelgeschichte ist, ist uns durch die weitere Tradition verbürgt [1]). Und so mag uns denn diese religionsgeschichtliche Erscheinung als Beweis dafür dienen, wie noch vor dem Auslauf des ersten nachchristlichen Jahrhunderts der Begriff von δύναμις auf ganz gleiche Weise auftreten kann, wie derselbe Ausdruck bei Philo oder wie der Logos Gottes bei ihm und in den von ihm beeinflufsten theologischen Erörterungen. Sachlich beurteilt läfst sich der Gedanke charakterisieren als demselben logischen Bedürfnis entsprungen wie der stoische Gedanke von λόγος προφορικός; aber darin, dafs statt eines begrifflichen Gedankenideals, wie es der Logos ist, eine persönliche Energieoffenbarung gesetzt wird, wie sie die Dynamis andeutet, verrät sich der specifisch religiöse Geist, der an der systematischen Operation arbeitet [2]).

---

[1]) Es liegt in der That keine kritische Ursache vor, mit den Tübinger Theologen die Persönlichkeit dieses Simon für eine imaginäre Erfindung zu halten. Der Umstand, dafs die Clementinischen Schriften ihn legendenhaft behandelt und dabei mit paulinischen Zügen ausgestattet haben, beweist dies noch nicht. Auch bezweifelt man nur aus ungenügenden Gründen (so z. B. G. Salmon in Dict. of Chr. Biogr.) die Identität dieses Simon mit demjenigen, über welchen Justin und nach ihm Irenäus (der seine Angaben aus der verloren gegangenen antihäretischen Schrift Justins geschöpft hat) berichten. Es ist dieselbe geschichtliche Gestalt, welche nach der Apostelgeschichte mit solchem Erfolg in Samarien den Anspruch erheben konnte εἶναί τινα ἑαυτὸν μέγαν, und über welche sein Landsmann Justin Ap. 1, 26 (vgl. 56. II, 14. Dial. 120) erzählt, dafs in Samarien fast alle ihn für τὸν πρῶτον θεόν hielten, die sublimissima virtus, wie der Ausdruck im Anklang an unsere Stelle lautet bei Irenäus (ed. Harvey 1, c. 16, 1).

[2]) Schon im ersten Teil dieses Werkes S. 172 ff. wurde hierauf aufmerksam gemacht. Die Ausführungen, welche dort gegeben werden, können dem hier Dargelegten zur Ergänzung dienen. Zu der Frage

Indessen ist die Frage nach dem letzten Ursprung dieses hier in der christlichen Historie auftretenden Tropus noch nicht beantwortet. Haben wir ein orientalisches Specimen, das auf rein palästinensischen Boden verpflanzt wurde? Wo der Ausdruck noch als Wesensbestimmung Gottes etwas über diesen besagte, würde die Annahme sehr nahe gelegen haben, wie auch das attributive *μεγάλη* an der eigens hervorgehobenen Stelle über Simon Magus auf dasselbe hinweist. Die Vorstellung streift an das Mythologische, worüber bald unten. Auf der anderen Seite ist ein mehr spekulatives Element gerade in der Lehrerscheinung nicht zu leugnen, welche der Tradition zufolge sich an diesen Namen knüpft[1]). Das scheint uns in der Frage über den Ursprung wieder auf eine andere Lehrquelle zu verweisen, nämlich auf den Hellenismus. Und zwar kann man sowohl speciell an den schon berührten alexandrinisch-philonischen Impuls denken, wie mehr allgemein an einen vornehmlich von den Stoikern ausgehenden, populär-philosophischen Lehrbetrieb, durch welchen auch eine Theorie von der göttlichen Kraft Verbreitung gefunden haben kann. Der Unterschied, ob man bei der einen oder bei der anderen Ansicht stehen bleibt, wird dadurch aufgehoben, dafs Philo bekanntlich in seiner Lehre wesentlich stoisch gebildet war. Die göttliche Dynamis ist aber eine den Stoikern sehr bedeutsame Vorstellung. Cicero erwähnt als Ansicht u. a. des Chrysipp einer gewissen lebendigen und göttlichen Kraft (vim quandam sentientem atque divinam), welche der ganzen Welt eingegossen sei[2]). Gedacht wurde wohl an die *λόγοι σπερ-*

---

aber nach der jüdischen oder griechischen Wurzel des jeweiligen Ausdrucks bringen sie keine Entscheidung.

[1]) Dieser spekulative (alexandrinisch-philonische) Geist ist unverkennbar in dem, was Irenäus I. 16, 1 fg. berichtet: Simon habe gelehrt, dafs ihm als einer transcendenten Erscheinung jedweder Name beigelegt werden könne. Ferner: vermittelst seiner ersten seelischen Konzeption (welche auch seine Geliebte, die Helena, sei) habe er zu Anfang die Engel etc. geschaffen.

[2]) De divin. II, 15, 35. Wie unser Begriff bedeutsam in der wohl um die philonische Zeit, vielleicht etwas früher (siehe Zeller 3. Aufl. III. 1. 631 ff.) entstandenen halb aristotelischen, halb stoischen Schrift *περὶ κόσμου* vorkommt, ist schon früher, Der Logos I, S. 173, bemerkt.

ματικοί, ein System von inneren Agentien, eine Gesamtkraft der Natur. Ein Centraldogma der stoischen Weltbetrachtung ist derselben dynamischen Weltbetrachtung entsprungen, nämlich die Lehre vom *ἡγεμονικόν*, aus welchem alle Äufserungen der vitalen und geistigen Energie abzuleiten seien[1]). Mit diesem systematischen Begriff nähert sich ihre Ansicht von den Kräften dem Schema der theologischen Betrachtung, welche uns auf orientalischem Boden entgegentritt. Es wird ja nämlich dadurch der Gegenstand sowohl in seiner Mannigfaltigkeit, wie in seinem einheitlichen Quellenursprung bezeichnet.

Somit ist die Einwirkung griechischerseits auf die Dynamisdoktrin der altchristlichen Welt eine ideengeschichtlich ebenso sehr empfohlene wie die Einwirkung der orientalischen Theologie. Wieviel von der einen, wieviel von der anderen geflossen sein mag, wird sich in den einzelnen Fällen oft nicht nachweisen lassen. Doch scheint bei der plastischen Lehrausprägung im allgemeinen der orientalische Einflufs am ausdrücklichsten nachzuklingen. In die neutestamentliche Begriffsanwendung gehört auch diejenige, nach welcher die Himmelskörper bezeichnet werden sollen[2]). In dieser astronomischen Fassung sind die Dynameis ein orientalisches Erzeugnis. Die Vorstellung ging dann darauf aus, in den siderischen Phänomenen lebendige Machterscheinungen zu sehen[3]). Die religiöse Empfindung fafste dieselben in eine theosophische Totalanschauung ein; wir hören von einem Herrscher in dem Machtbereich der Luft[4]). Der Himmelsraum ist die Stätte einer Macht, *ἐξουσία*.

---

[1]) Sextus Emp. adv. Math. IX, 102. 575 *πᾶσαι αἱ ἐπὶ τὰ μέρη τοῦ ὅλου ἐξαποστελλόμεναι δυνάμεις ὡς ἀπό τινος πηγῆς τοῦ ἡγεμονικοῦ ἐξαποστέλλονται.* Vgl. Der Logos I, 114 fg.

[2]) Mk. 13, 25. Lk. 21, 26. Matth. 24, 29. Im Alten Testament ist zu erinnern an צְבָא הַשָּׁמַיִם. Vgl. LXX.

[3]) Vgl. A. Dieterich, Abraxas. Leipzig 1891, S. 44.

[4]) Eph. 2, 2 *ἄρχων τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος.* Ein in diesem Zusammenhang untergeordnetes Moment ist es, dafs dieses Herrschertum als ein düstres, seelenverderberisches vorgestellt wird. Der Verfasser

Die Macht kann einheitlich zusammengeschaut werden. Das Gewöhnliche ist doch, dafs sie als eine Mehrheit auftritt. Das stimmt zu dem Ursprung dieser Vorstellungen.

Dieser ist in der aus Babylon stammenden astrologischen Mythologie zu suchen [1]).

Auf diese Quelle werden wir dann wesentlich verwiesen, wenn wir fragen, wie die christlichen Schriftsteller zu ihrer Lehre über die Dynameis gekommen sind.

Wir können das Thema des vorliegenden Abschnitts nicht verlassen, ohne einen besonderen Fall in dieser Begriffsgeschichte näher zu analysieren, um so mehr, als derselbe bei mehr als einer von den oben erörterten Begriffsausgestaltungen von bedeutsamer Wirkung gewesen sein mag. Ich denke an eine Erscheinung auf dem esoterischen Boden der jüdisch-christlichen Religionsgeschichte, an die Messiasidee. Die hat nicht unsere hypostatische Anschauung hervorgerufen. Der begriffsgeschichtliche Vorgang ist ein umgekehrter. Eine Vorstellung, die der Idee von der jüdischen Reichsherrlichkeit entsprungen war, war zunächst weder universell, noch begrifflich geartet. Aber die halb mythologische, halb religionsphilosophische Hypostasenvorstellung hat ein politisches Specimen der jüdischen Idealität in abstraktere Richtung hingebogen, und allmählich ist solcherweise die messianische Königsvorstellung in die höhere Ideengeschichte mit hineingezogen worden [2]).

---

des Hebräerbriefes weifs in umgekehrtem Sinne (3, 5) von δυνάμεις μέλλοντος αἰῶνος zu sprechen. Der Ausdruck ist hier rein begrifflich.

[1]) Darauf verweisen uns die Untersuchungen Gunkels und besonders Anz, Zur Frage nach dem Ursprung des Gnosticismus in Texte und Untersuchungen, 1897. XV. Bd. H. 4. Vgl. die Anm. bei E. Meyer, Die Entstehung des Judentums. Halle 1896, S. 239.

[2]) Die Verkettung der zwei Vorstellungen auf dem Boden der jüdischen Religionsgeschichte erweist sich u. a. durch verschiedene Fälle innerhalb der gnosticierenden Religionsrichtungen des judenchristlichen Synkretismus. So z. B. bei den Simonianern, bei Cerinth, bei den Elkesaiten u. a., wo die höchste Dynamis oder der oberste Engel Gottes mit Attributen und wird, die unverkennbar dem jüdischen Messiasideal entstammen.

Mit der Person Jesu erschien die Messiasvorstellung, wie es scheint, schon bei seiner Lebenszeit verbunden. Die ersten Berichte über seine Person variieren reichlich das Thema. Als der verheifsene Grofse, ὁ ἐρχόμενος, wird er in den Evangelienberichten mehrmals begrüfst[1]. Er wird für den grofsen König erklärt, und zwar zeigt es sich, dafs die Idee einer nicht sekulären Deutung fähig war[2]. Der Titel erscheint bald bewufsterweise ins exklusiv Geistige gedeutet[3].

Bei der späteren Entwickelung der christlichen Messiasvorstellung ist zweierlei von Bedeutung: 1. die normative Lehrautorität der heiligen Schrift, d. h. des Alten Testaments; 2. die symbolisch allegorisierende Interpretation derselben. Letztere bot die Möglichkeit, dafs die Christologie nach alttestamentlicher Schablone zugeschnitten wurde. Die Grundbegriffe waren den Gläubigen vielmehr von anders her gegeben, und die Thätigkeit, zu der ihr Bibelglaube sie hinrifs, erschöpfte sich wesentlich darin, durch kunstvolle Auslegung ihre eigene Christusbegreifung in alten heiligen Gottesworten vorgezeichnet zu zeigen.

Dabei wurde dasjenige, was an dem Begriff von der Persönlichkeit des Religionsstifters noch messianisch war, aufser der rein prophetischen Charakterisierung seiner Lehrthätigkeit, ziemlich auf eine äufsere terminologische Staffage reduziert. Selbst wo es sich um die Christologie im engeren Sinne des Wortes handelt, erweist sich als leitendes Prinzip des theologischen Ausbaues nicht das jüdisch-fromme Messiasbild, sondern Motive anderweitigen Ursprungs. Diesen mannigfach gestalteten Ursprung mitsamt dem Gang der Begriffsbewegung nachzuweisen, ist ja die Aufgabe unserer Untersuchung. Einen von den vielen Fäden bietet uns die asiatisch-griechische Dynamistheorie.

Der Ausdruck „die göttliche Dynamis" ist indessen nur einer aus mehreren zu derselben Gruppe gehörigen. Und

[1] Matth. 11, 3. Luk. 7, 19 fg. Matth. 21, 9. Luk. 19, 38. 13, 35. Joh. 12, 13. 1, 15. 27. 3, 31. 11, 27.

[2] Joh. 1, 49. Matth. 25, 34. Apok. 17, 14. 19, 16; vgl. 22, 13.

[3] Joh. 18, 36 fg.

11*

er ist nicht derjenige, im Anschlufs an den sich die anderen auf jüdischem Boden herausgebildet haben. Will man die Begriffe in ihrem Hervortreten möglichst genetisch behandeln, dann hat man vielmehr von einem anderen Begriff auszugehen, dem dritten von denjenigen, die zur Untersuchung aufgestellt wurden; was noch in der altchristlichen Litteratur von den Dynameis zu erwähnen wäre, das wird sich demzufolge unter der Erörterung dieses Begriffs finden.

Im Folgenden soll die jüdisch-christliche Lehre von den Engelmächten, und was sich in der Anschauung nahe daran anschliefst, behandelt werden.

Wenn wir bei den anderen Begriffen über die jeweilige Herkunft der betreffenden Vorstellung in Zweifel geraten können, so ist dies in Beziehung auf die Engel nicht der Fall. Wir werden direkt auf den Boden des Judentums versetzt[1]), in dessen Geschichte die Engel weit hinaufgehen. Sie erscheinen zunächst als leicht in die Darstellung hineingleitende Beamte Gottes, welche in Episoden der heiligen Geschichte den Willen Gottes dienstlich ausführen. So namentlich bedeutsam bei Ezechiel und Jesaias, im Buche Job, in den Psalmen und den Proverbien. In eine Bewegung innerhalb der theologischen Betrachtung hineingezogen, gelangt unser Begriff zu neuer Verwertung, zumal im alexandrinischen Judaismus. Der Anstofs dazu geht von einer Neuprägung des Gottesbegriffs aus. In der Auffassung von Gott erscheint in dem Judentum, welches auf den Abschlufs des Kanons folgt, allmählich die Tendenz zu einer abstrakteren Begreifung desselben. Es entspricht diese Richtung dem neuaufblühenden Pythagoreismus, und man irrt wohl kaum, wenn man sie in der populären Macht des letzteren motiviert annimmt[2]). Es wird Bedürfnis, sich Gott ohne

---

[1]) Erst mit dem im 3. Jahrh. nach Chr. lebenden Neuplatoniker Porphyrius hielten die Engel Einzug in die Theologie der philosophierenden Griechen. Bei ihm, wie bei Jamblichus, bedeuten sie gute Dämonen.

[2]) Hier verharrt allerdings der geschichtliche Zusammenhang im Dunklen. Ich wüfste kaum einen Abschnitt in unserer Untersuchung, der weniger durchsichtig wäre. In seiner geschichtlich ausgeprägten Form mag allerdings der Neupythagoreismus erst aus der Berührung

ersönliche Berührung mit der stofflichen Endlichkeit vorzustellen. Der kindlichen altisraelitischen Gottesvorstellung

---

nit dem Judentum erklärbar sein (so meint Zeller, 3. Aufl. III, 2, S. 76). Aber dabei bleibt doch immer das griechische Element das kräftigere (so auch Zeller). Dafs überhaupt eine theologische Anschauung logisch durchgeführt und kritisch abgegrenzt wurde, ist Leistung nicht der religiösen Empfindung israelitischer Religion, sondern der philosophierenden Denkthätigkeit irgend einer griechischen Richtung*). Diese Richtung stellt sich um die Mitte des ersten vorchristlichen Jahrhunderts offenkundig als der Neupythagoreismus dar, welcher um diese Zeit in Alexandrien litterarisch blühte. Dieselbe Schule, welche nachgerade die griechische Seitenlinie zu der jüdischen Philosophie bietet, wird aber auch, jedenfalls in ihren Grundbegriffen, früher in Alexandrien vorhanden gewesen und somit für die nichtjüdischen Züge aus der LXX den Aufschlufs geben. Das ergiebt sich uns aus einem Schlufs ab eventu ad causam. Und der Schlufs wird nun nicht dadurch hinfällig, dafs das älteste vorhandene litterarische Erzeugnis des Neupythagoreismus — die vielleicht erst (siehe Zeller S. 88 ff.) am Auslauf des zweiten Jahrhunderts vor Chr. verfafste Darstellung von der pythagoreischen Lehre, welche mitgeteilt von Alexander Polyhistor, sich auszugsweise bei Diog. Laert. (VIII, 24 ff.) findet — uns zeitlich nicht auf den hier angeführten Punkt hinaufführt und sachlich keine mit den oben erörterten Bestimmungen des Gottesbegriffs adäquate Aufstellungen hat. Denn erstens mag es Zufall gewesen sein, dafs die bezüglichen Punkte nicht erwähnt sind oder in der Reproduktion des Diogenes fehlen. Zweitens bleibt die Möglichkeit, dafs eben erst die jüdische Applizierung einer bestimmten Anschauungsweise auf ein religiöses Lehrsystem die im Neupythagoreismus enthaltene prinzipielle Anschauung im einzelnen zur Fixierung brachte. Der Einflufs, um den es sich handelt, wäre dann schon darin gegeben, dafs Gott, wie in dem oben erwähnten Werke geschieht, als die Einheit der durch das Zahlensymbol bezeichnete abstrakte Wesensgrund ist, und dafs eine Geisterwelt (die Dämonen) zwischen den Menschen und der Gottheit gelehrt wird. (Vgl. Diog. VIII, 32 *εἶναί τε πάντα τὸν ἀέρα ψυχῶν ἔμπλεων καὶ τούτους δαίμονάς τε καὶ ἥρωας νομίζεσθαι.*) Führt nun auch dies Werk uns mit Sicherheit nicht bis über die für die Abfassung der LXX geforderte Zeitgrenze, so knüpft es doch auf der andern Seite, wie jedes neupythagoreische Werk, an eine Tradition an, welche weit vor den für unsren Zweck geltenden Zeitpunkt fällt.

Mit dieser Ansicht bleiben wir in der Frage über die spekulative

---

*) Die neue Anschauungsmethode bekundete sich in der Behandlung der Bibel und der Lehrtradition, ist daher ihrer Form nach kritische Geschichtsbeurteilung. Aber eine Geschichtsauffassung erzeugt keine Philosophie, sondern man hat in jener eine Applizierung von dieser zu sehen.

gegenüber bedeutet das allerdings keine kleine Revolution. Die eingreifende Umgestaltung des Gottesbegriffs, die hierdurch zu stande kam, ist schon in Teil I dieses Werkes erörtert. Als der bedeutsame Name wurde Philo aufgestellt. Genauer hat man noch weiter aufwärts zu gehen, nämlich bis auf die Zeit, als die LXX-Übersetzung vorlag, d. h. wenigstens um die Mitte des zweiten Jahrhunderts vor Chr. In kleinen Änderungen und Zuthaten zum hebräischen Grundtexte verraten die Übersetzer an manchen Stellen ein Bemühen, die Eigenschaftslosigkeit, resp. Unnennbarkeit des göttlichen Wesens zu wahren und dementsprechend Anstöſse in dem Texte zu beseitigen[1]). In dieser religionsphilosophischen Umbildung des Gottesbegriffs gewinnen die Engel neue systematische Geltung. Die ausschlaggebende theologische Leistung ist hier natürlich die von Philo. Aber der erste uns bekannte Versuch in dieser Richtung ist das nicht[2]). Es hat auch bezüglich dieses speciellen Punktes der alexandrinische Geist in der LXX Spuren nachgelassen. An mehreren Stellen, wo der hebräische Grundtext אֵל, resp.

Färbung der nunmehr jüdischen Religionsphilosophie wieder einmal auf griechischem Grund bestehen. Der Neupythagoreismus ist nämlich, wie mir es Zeller a. a. O. S. 73 fg. überzeugend ausgeführt hat, abgesehen von gewissen babylonischen Astrologumena, als Erscheinung in der Philosophiegeschichte ein echt griechisches Produkt, in seiner metaphysischen Grundauffassung ableitbar von platonisch-aristotelischer Transcendenz auf der einen, und von stoischer Immanenz auf der anderen Seite.

[1]) Vgl. LXX Exod. 24, 10 fg. Was man sah, ist nach der alexandrinischen Übersetzung nicht der Gott selbst, wie es der hebräische Text erzählt, sondern *ὁ τόπος οὗ εἱστήκει ὁ θεὸς τοῦ Ἰσρ.*, wobei der *τόπος* die Idealstätte bedeutet, ähnlich dem Logos bei Philo. De op. mundi 1, 4. De somn. 1, 638 fg. Unzweifelhaft liegt in LXX Gen. 1, 2 *ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος* ein Anklang an den *κόσμος νοητός* der alexandrinischen Lehre vor. Vgl. Siegfried, Philo S. 8 fg. Weitere Beispiele bei Dähne, Gesch. Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie. Halle 1834. 3. Buch S. 25 ff. 40 ff. Zeller unterschätzt meines Erachtens (III, 2. 254 ff.) die Bedeutung dieser religionsphilosophischen Symptome.

[2]) Dieterich, der in seinem Werke Nekyia, Leipzig 1893, die philonischen *ἄγγελοι* mit den griechischen *δαίμονες* ideengeschichtlich identifiziert, verstöſst hier (S. 61) gegen den Thatbestand.

אֱלֹהִים bietet, haben die Übersetzer ἄγγελον, resp. ἀγγέλους[1]). So keimt innerhalb des philosophisch gefärbten Judentums in Alexandrien dieser Begriff von den Engeln auf als ein sehr willkommenes Subjekt göttlicher Wesensoffenbarungen. Bei Philo sind die Engel eines der beliebtesten Mittel zur religionsphilosophischen Paraphrase der heiligen Geschichte Israels. Hier ist der Engelsbegriff nur die offenbarungsmäfsige Variante für die philosophische Logosidee[2]).

Ein Merkmal bleibt der ganzen bisherigen Begriffserscheinung anhaftend. Die Engel sind göttlich improvisierte Erscheinungen. Ihnen kommt keine eigene Kompetenz zu. Sie sind da — in der heiligen Geschichte — als geistige Diener, deren Realität kaum länger festgehalten wird, als ihr jeweiliger Auftrag sie innerweltlich visionär macht[3]). Ich nenne diese im Alten Testament und bei Philo vorkommende Erscheinung die theologische Angelologie.

Etwas abliegend hiervon ist eine andere, für unseren Zweck gleich wichtige Entwickelungslinie der Engelanschauung. Hier werden uns Gestalten vorgeführt, die aus eignem Dasein heraus in irgend eine Aktion oder geschichtliche Beziehung treten. Sie werden völlig selbständige Persönlichkeiten mit eigener Lebenssphäre und bleibender Wesenhaftigkeit. Diese Engelwelt kommt theoretisch der alexandrinischen parallel, aber sie ist nicht wie diese der rationalisierenden Überlegung entsprungen, sondern

---

[1]) Job. 20, 15. Ps. 8, 6. 97, 7. 138, 1. Ferner Jes. 9, 5, wo durch ἄγγελος eine sehr bezeichnende Umdeutung gegeben wird von den göttlichen Prädikaten, welche dem prophetisch angekündigten Israelskinde beigelegt wurden. (Vgl. dazu Jer. 32, 19. LXX 39, 19).

[2]) Ein Produkt dieser theologischen Abstraktion liegt in der jüdischen Targume vor mit ihrem Memra Gottes. Weber S. 146 ff. 152. Ein Specimen der haggadischen Angelologie ist die auch im Neuen Testament zu findende Vorstellung, nach welcher das Gesetz nicht unmittelbar von Gott selbst, sondern von den Engeln den Menschen übermittelt sei. Gal. 3, 19. Hebr. 2, 2. Acta 7, 53, vgl. 38.

[3]) Treffend hat dies schon der berühmte spanische Bischof aus dem siebenten Jahrhundert, Isidor, in seiner etymologischen Besprechung dieses Themas ausgeführt Etymol. 7, Kap. 5, 3: Angelorum vocabulum officii nomen est, non naturae, semper enim spiritus sunt, sed cum mittuntur vocantur angeli.

das ureigenste Geschöpf einer mythologisierenden Phantasie. Ich nenne darum diesen Teil der Engellehre die mythologische Angelologie. Als erste hierher gehörige Erscheinung ist des vielbesprochenen Abschnitts in Gen. 6, 1—4 Erwähnung zu thun. Die hier vorliegende Tradition ist sehr alt. Ihrer Koncipierung nach gehört sie wohl spätestens dem 9. vorchristlichen Jahrhundert an[1]. (Verfasser der sogenannte Jahvist 1.) Wir hören hier von den Bene Elohim, welche nichts als die göttlichen Engel sind[2], dafs sie aus ihrer Abgeschiedenheit heraustraten[3] und promiscue Verhältnisse zu den Menschentöchtern knüpften. Dieses Stück Engelsgeschichte bleibt in seiner Art lange vereinzelt stehen, obwohl in einer späteren Zeit, als die mythologische Anschauung von den Engeln neu erweckt wurde, in merklicher Ausdehnung auf die hier berichtete Episode angespielt oder direkt angeknüpft wurde[4]. Es schien zunächst der monotheistische Judaismus auch ohne diesen Apparat gut auskommen zu können. Noch im apostolischen Zeitalter gewährte die heimatliche Theologie einer Partei wie den Sadducäern Platz, welche die Engel ebensowenig wie den Geist als Realitäten annehmen wollten[5]. Indessen hatte sich in der breiten volkstümlichen Schicht, sowie unter den tonangebenden Lehrern ein Übergang von dem schattenhaften theologischen Engelbegriff zu der reichhaltigen mythologischen Idee vollzogen. Eine Ankündigung der heranbrechenden Neuerung besteht darin, dafs die Engel Namen er-

---

[1]) Nach der Ansetzung von E. Meyer, Stade (vgl. Kuenen), Holzinger, Einleitung in den Hexateuch. Freiburg und Leipzig 1893. S. 169 fg.

[2]) Job. 1, 6. 2, 1. 38, 7. Dan. 3, 25.

[3]) Vgl. den Ausdruck im Briefe Judas V, 6 *ἀπολιπόντας τὸ ἴδιον οἰκητήριον*.

[4]) In Schriften apokalyptischen Inhalts, namentlich mit reichen Ausschmückungen im Buch Enoch c. 6 ff. 14, 4. Spuren auch im Neuen Testament. Der Verfasser des Briefes Judas spricht Vers 6 fg. von solchen, die ihr Fürstentum nicht behielten und welche (incestuöserweise) nach anderem Fleische gelaufen sind, welche dann auch von göttlicher Strafe getroffen sind. Vgl. 2. Petri 2, 4. Aufserdem siehe Eisenmenger II, 430. I, 380.

[5]) Acta 23, 8. Schürer II, 324.

halten[1]). Als rein theologischer Begriff sind sie anonym. In dem im Jahr 167 vor Chr. verfafsten Buch Daniel kommt im Sinne des Verfassers den Engelnamen Gabriel und Michael gewifs keine geringere Objektivität zu als den Namen von Belsazer und Antiochus Epiphanes. Bald entwickelte sich eine grofse Emsigkeit in der Aussinnung neuer Engelbenennungen, und diese Namen in unverbrüchlichem Gedächtnis zu behalten, wurde Sache der frommen Virtuosität[2]).

Die Vermehrung solcher Engelpotenzen und die mannigfaltige Ausbildung hiermit zusammengehöriger Vorstellungen ist eine Lehrerscheinung innerhalb des Judentums, das der Begründung des Christentums unmittelbar vorangeht oder mit ihr zusammenfällt. In einem nicht genau festzustellenden Zeitraum, dessen terminus post quem die Abfassung des Buches Daniel ist, tritt ein neues religionsgeschichtliches Ferment auf, in welchem auch ein ausgeprägter angelologischer Bestandteil bemerkbar wird. Das Wesen dieses neuen Einschlags in der jüdischen Religiosität besteht in der eschatologischen Betrachtung. Das Zukünftige wird der Gegenstand, das Jenseitige die hehre Wirklichkeit. Es hält, von neuem religiösen Pathos begleitet, eine himmlische Geisterwelt ihren Einzug in die religiöse Spekulation. Die rege gewordene Phantasie bethätigt sich in unermüdlicher Heranführung neuer Systeme und Untersysteme. Wir bekommen zu wissen von Engeln, Erzengeln, Fürstentümern, Gewalten und Mächten. Hier begegnen uns denn wieder die Dynameis[3]), von deren verschiedenen Begriffsformen wir noch eine der näheren Besprechung vorbehalten hatten. Die Dynameis erscheinen unter dem vielnamigen geistigen System von Wesen, welche das untergöttliche Regiment führten, als eine Variante und ordnen sich somit in dieser Form der

---

[1]) Vgl. Wellhausen, Israelitische und jüdische Geschichte. Berlin 1894. S. 255 ff.

[2]) Unter den Essäern galt es als religiöse Obliegenheit, die Namen der Engel zu bewahren. Josephus Bell. Judaic. II, 8. 7 *συντηρήσειν .... τὰ τῶν ἀγγέλων ὀνόματα.*

[3]) So im Neuen Testament Röm. 8, 38. Eph. 1, 21. 1. Petri 3, 22, vgl. Kol. 1, 16. 2, 15.

großen Familie der Engel unter. — Die litterarische Sphäre dieses neuen eschatologischen Räsonnements ist die jüdische Apokalyptik. In ihr erscheint als ständiges Thema die überweltliche Hierarchie. Diese zerlegt sich, wie schon angedeutet, in stufenweise angeordnete Rangklassen. Die apokalyptischen Schriften bieten hier Material in ausgiebigster Weise[1]. Unter den verschiedensten Namen werden die göttlichen Potenzen vorgeführt[2].

Zum Teil unterscheiden sie sich durch verschiedene Aufträge, die ihnen zuerteilt werden. Die Gestalt der Engel erscheint auch als Kollektivbegriff und kann eine Gesamtheit vertreten, was Beachtung verdient. So hat jede Volkspersönlichkeit ihren überirdischen Patron in einer solchen Engelhypostase[3]. Die Engel übernehmen ferner den Platz der Naturgottheiten. Es sind vorhanden Engel für die Zeiten, es giebt solche der Gestirne, des Windes, des Feuers, der Gewässer, der Naturprodukte[4]. Das alles giebt natürlich eine überreiche Zahl von Wesen, sie häufen sich zu erstaunlicher Massenhaftigkeit[5].

So liegt die Sache in der jüdischen Apokalyptik. Die

---

[1] Siehe Enochs B. 40, 2. 9, 1. 20. 90, 21. 20, 3. Apok. Mosis (Tischendorf, Apok. Apokr. Leipzig 1866) K. 38. Vgl. Eisenmenger II, 370 ff.

[2] Vgl. besonders Enochs B. 20, 1. 14, 9 ff. 71, 7 fg. Eisenmenger II, 374.

[3] Spuren dieser Vorstellung lassen sich verfolgen bis in die LXX. In Deut. 32, 8 geben nach LXX die Engel Gottes die Zahl an, nach welcher den Völkern ihre Wohnsitze angewiesen wurden. Der hebräische Urtext besagt, daſs den jüdischen Stämmen damals, als die Kinder Israels zerstreut wurden, die Grenzen von Gott gesteckt wurden nach der Zahl der Kinder Israels. LXX hat an der Stelle des letzteren Glieds *κατὰ ἀριθμὸν ἀγγέλων θεοῦ*.

Engel sind die im Buch Enoch vorgeführten Hirten über die Heidenwelt, welche ihren Auftrag nicht getreu ausgefüllt haben und darum gleich den gefallenen Engeln in die Hölle hinuntergestürzt wurden. Vgl. Eisenmenger I, 805 ff. und weiter unten den Abschnitt über die Dämonen.

[4] Siehe hierzu besonders The book of the secrets of Enoch 19, 4.

[5] Siehe die Aufzählung im Buch der Jubiläen (ed. Charles in Jewish Quarterly Review, Vol. VI) II, 2. 4. Esra 6, 3. Enochs B. 20 und 61, 10.

neutestamentliche Lehre erweist sich als direkt aus ihr entstanden, und zwar betrifft die Entlehnung besonders das Enochbuch. Dafs wir im Neuen Testament die Engel als Botschafter Gottes und als seine Beamten in den heilsgeschichtlichen Ereignissen finden, bedarf keiner besonderen Erwähnung. In der theologischen Angelologie treten die neutestamentlichen Verfasser einfach das Erbe ihrer alttestamentlichen Vorgänger an. Aber auch die zweite Phase, die, welche uns eine mythologische Engelwelt vorführt, ist mehrfach bei den neutestamentlichen Autoren vertreten, wie das an Ort und Stelle schon zum Teil vermerkt worden ist. Paulus deutet auf diese göttlichen Herrschaften hin. So in 1. Kor. 8, 5, wo er in seltsamer Weise die Möglichkeit hinstellt, man habe es gewissermafsen mit Göttern (und Herren) zu thun, deren es viele gäbe, es sei nun im Himmel oder auf Erden. Seiner christlichen Grundauffassung zufolge sind sie überirdische Mittelwesen, welche dem Ursprung nach eine Schöpfung Gottes seien [1]). Dafs den untergöttlichen Potenzen nur eine abgeleitete Wesenhaftigkeit zukommt, zeigt sich u. a. darin, dafs sie zur gegebenen Zeit wieder der Auflösung verfallen, nämlich durch Gott bei der Weltkatastrophe [2]). Die Lebhaftigkeit in der Ausmalung dieser Himmelsmächte hebt sich in neutestamentlichen Schriften späterer Abfassung ab [3]). So im Kolosser-, Epheser- und Hebräerbrief. In dem ersteren (Kolosserbrief) haben wir schon das wesentliche hierher gehörige erörtert. Es machte sich in dem Brief eine eigentümliche logosophische Tendenz bemerkbar, den Sohn Gottes über Throne, Herrschaften, Fürstentümer und Obrigkeiten zu stellen [4]). Dasselbe begegnet auch anderweitig und wirft Streiflichter auf den Prozefs, durch welchen der Logosbegriff durch eine ortsweise heftige

---

[1]) Röm. 8, 38. Vgl. Eph. 3, 15.

[2]) 1. Kor. 15, 24 *ὅταν καταργήσῃ πᾶσαν ἀρχὴν καὶ πᾶσαν ἐξουσίαν καὶ δύναμιν.*

[3]) Eine grofse Rolle spielen sie auch besonders in den christlichen Apokryphen.

[4]) Vgl. aufser dem schon erörterten Abschnitt aus dem ersten Kap. 2, 10 und 15.

Konkurrenz hindurch nach hypostatischer Allgemeingiltigkeit rang. So z. B. im Hebräerbrief, wo ein derartiges Problem sehr lebhaft verhandelt wird[1]). In dem Epheserbrief wird die Überlegenheit Christi gepriesen. Er stehe (1, 21) über allen Fürstentümern, Gewalt, Macht, Herrschaft und alles was genannt werden mag. Erst durch die evangelische Universalthatsache wird die Weisheit Gottes diesen himmlischen Wesen erschlossen (3, 10). Noch ist zu nennen 1. Petri 3, 22, wo in Aussicht gestellt wird, dafs einst die Engel und die Gewalten und die Kräfte sich dem Sohne Gottes unterordnen sollen. Da diese Stunde noch nicht gekommen war, so blieb in der Welt immer noch mit diesen hohen Wirklichkeiten zu rechnen. In dem Epheserbrief erscheinen sie in Übereinstimmung mit einer eigentümlichen Neigung der christlichen Apologetik als ausgesprochene Feinde der Christgläubigen. Es besteht, heifst es 6, 12, ein Kampf der Frommen mit Fürsten und Gewaltigen, nämlich mit den Herren der Welt, die in der Finsternis dieser Welt herrschen, mit den bösen Geistern unter dem Himmel.

Die angeführten Stellen aus dem Epheser- und Kolosserbrief sind Schriften entnommen, welche Fühlung verraten mit einer Richtung, die sich gerade in entsprechenden mythologischen Tropen bewegt und durch Zuthaten von neuen mythologischen Gröfsen desselben Charakters die Linie weiter zieht. Diese Richtung ist der Gnosticismus. Engel und Geist, Logos und Mächte der verschiedensten Benennungen figurieren hier in gewaltig aufgebauten Universaltheorien aufgezimmert. Die Gnosis ist bekanntlich keine einheitliche Ideengröfse. Sie liegt in mehreren Auswirkungen vor. Auch ist sie hinsichtlich ihres logosophischen Gedankeninhalts auf keine altkirchliche Formel zurückzubringen. Aber weder ihre Vielartigkeit, noch ihre Abgesondertheit in Beziehung zu dem logosophischen Grundtypus der alten Grofskirche kann uns hier näher beschäftigen. — Denn die Idee vom Logos-Christus erscheint nichts weniger als mafsgebend für ihren theologischen Lehrbau. Und dieser

---

[1]) Vgl. besonders die zwei ersten Kapitel.

selbst bedeutet eine Abzweigung von dem Hauptstamm der christlichen Geschichte, zu dessen Wachstum die Gnosis, summarisch beurteilt, unter unsrem Gesichtspunkt nichts Positives von Belang beigetragen hat[1]).

[1]) Die Gnosis läfst sich kurz folgendermafsen charakterisieren: die breite Unterlage ist von orientalischer Beschaffenheit und besteht in halb mythologischen Daten über den Ursprung der Dinge und über den Rettungszug der Seelen auf das göttliche Urwesen hin. Näher hat jüngst Anz (in einer Dissertation, dann in einer in Texte und Unterss. 1897, XV. Bd., H. 4 veröffentlichten Abhandlung Zur Frage nach dem Ursprung des Gnosticismus) die Gnosis dahin bestimmt, sie sei ihrem Ursprung nach eine Häresie der babylonischen Sternenreligion, während er als Centraldogma aufgestellt hat die aufsteigende Wanderung der Seelen durch die Reiche der Sternengeister. (Wozu die Kritik Harnacks in Th. Littztg. 1897 Nr. 18, S. 483 fg. Vgl. Dogmengeschichte 1. Aufl. 1. B. S. 165 ff.). — Aber der orientalische Faktor steht nicht allein da. Formal und logisch ist der Gnosticismus beeinflufst worden von der griechischen Philosophie. Vgl. G. Heinrici, Die Valent. Gnosis und die heilige Schrift. Berlin 1871, S. 44. Anz unterschätzt S. 58 fg. dies meines Erachtens. Schliefslich ist auf dem Boden der Christenwelt, wo der Gnosticismus geschichtlich hervortritt, ein wesentlicher religionsgeschichtlicher Impuls von der christlichen Heilsüberlieferung gekommen. (So in Sonderheit bei den Valentinianern, siehe Heinrici S. 161.) Nur mufs man dabei nicht sowohl an geschichtliche Thatsachen denken, als vielmehr an die aus ihnen gewonnenen Elemente der religiösen Spekulation und Empfindung.

Die letztgenannten beiden geistigen Faktoren sind überhaupt an der Ausbildung der Gnosis wesentlich thätig. Eine grofse Aufgabe fiel ihnen zu. Als logisch kann dieselbe allerdings nicht bezeichnet werden, denn es handelt sich bei der Gnosis nicht um die Analyse einer philosophischen Wahrheit; es handelt sich um die dramatische Befreiung aus dem Zustand des Abfalls vom Unendlichen (siehe namentlich die Schrift Pistis Sophia ed. Petermann, Berlin 1851), um die Verwirklichung einer religiösen Vollendung. Die für diese Vollendung geltende Methode aber war die des reifenden und vergöttlichten Erkennens (unterstützt durch Askese und geweihte mystische Beihilfe). Hierin liegt die religionsgeschichtliche Analogie zum Logos, indem ja der *λόγος ὀρθός* dasselbe zu bestellen hatte. Die Analogie geht aber nicht weit. Das ist eben, was von vornherein die logosophische Bedeutung des Gnosticismus paralysiert, dafs keine psychologische Logostheorie eine pädagogische Rolle übernimmt. Es giebt zwischen dem höchsten Ideal und den Menschen eben keine normale Entwickelung des inneren Lebens, es giebt nur eine mystische Erhebung, die magisch anmutet. Und wie ein Substitut für die fehlende einheitliche Himmels-

Noch erübrigt aber, über den Ursprung dieser halb philosophischen, halb mythologischen Begriffe uns näher zu äufsern. Die Gnosis ist dazu angethan, auf diese Untersuchung hinzuführen. Denn die altapokalyptischen Sonderlichkeiten und die gnostischen Themen sind gewissermafsen Erzeugnisse eines und desselben religionsgeschichtlichen Geistes. Der Gedanke an den Mazdeismus dürfte wohl jetzt als allgemein aufgegeben gelten. Viel mehr Beachtung kann die

---

potenz (die einem philosophischen Logosbegriff entsprechen könnte) erscheinen Kräfte, übersinnliche Mächte als Stufen einer theosophischen Leiter oder als Teile eines weltlich-himmlischen Ganzen. Es sind hier mehrere Namen: Fülle, Abgrund, Schweigen, Leben, Äonen, Engel, Weisheit, auch Logos.

Der Gnosticismus als solcher kann einen organischen Platz in der uns vorliegenden Ideenentwickelung nicht beanspruchen. (Von einer teilweisen Nachwirkung auf logosophische Nebenerscheinungen in der Geschichte der Hauptkirche wird vorläufig abgesehen.) Da einmal die Einheit gebricht, sowohl die innere psychologische Einheit des Glaubenslebens, als die äufsere Einheit mit der kirchlichen Entwickelung, so können wir uns nur wenig bei solchen Einzelheiten aufhalten, welche Analogien zu älterer oder neuerer Logostheologie bieten. Ich denke hier an die Teilung des übersinnlichen Gotteswesens in eine abstrakte Vernunftgottheit und einen Welturheber, den Demiurg, der vom höchsten Gott zu unterscheiden, eine niedrigere Dynamis, ein Engel sei. (So schon bei Cerinth im ersten Jahrhundert. Iren. I. 21 S. 211 ed. Harvey; cfr. Epiph. Epit. Panarii ed. Dindorf I. 24 S. 358.) Diese theologische Gröfse ist wohl nicht, wie Anz will (S. 57), als Substitut für die sieben Archonten ins System hereingekommen, sondern aus dogmatischen Erwägungen eines von der jüdisch-christlichen Religion gestellten Themas. Die Abstraktion wird so alt sein wie der christliche Logosgedanke. Nur ist die dualistische Fassung specifisch gnostisch. Ein zweiter Zug desselben Geistes ist die von den Gnostikern häufig vorgenommene Zerlegung der Persönlichkeit Christi in ein Doppelwesen, einen himmlischen Äon und eine menschliche Erscheinung. Das gemahnt an ein von der Logoschristologie gestelltes dogmatisches Problem. Die altstoische Vorstellung von dem spermatischen Logos taucht ferner wieder auf in der Aufstellung eines *σπέρμα πνευματικόν*, das in dem Menschen das Heilswerk auf physischem Wege einleitet (vgl. Heinrici S. 178). Weitere Anlehnungen an die Logostheologie, in Sonderheit an diejenige Philos, liegen vor in der Lehre von dem *ἀρχέγονον σπέρμα*, dem vorbildlichen Urmenschen bei den Naassenern (siehe Hippolyt. Refut. V. 6 p. 94 ff.) und in der Lehre der Sethianer von den Siegeln. Siehe oben S. 101 fg. und Siegfried S. 342.

Ansicht beanspruchen, die auf die orphische Theologie verweist, welche in geheimen Kulten praktisch ausgeübt wurde, während sie in der Sibylle, in Hymnen und Zauberpapyri litterarisch bezeugt wurde. Jüngst hat in besonders konsequenter Weise A. Dieterich diesen Weg der Erklärung eingeschlagen[1]). Aber was hieraus abzuleiten wäre, bleibt immer nur ein Teil. Und dieser Teil erscheint auch als ein integrierender Bestandteil einer Gesamttheologie, die letzter Hand anderweitig entsprossen ist. Wir haben es mit einer urorientalischen Erscheinung zu thun. In den Tag der Geschichte treten die hierher gehörigen Erscheinungen allerdings erst auf syrisch-palästinensischem, dann auch auf ägyptischem Gebiet[2]). Aber ihre Wiege ist noch weiter ostwärts zu suchen, nämlich in Babylon[3]). Und zwar ist für den ganzen Aufbau dieser überirdischen Welt die Grundlage astronomischer Natur[4]).

In dem Euphratland hat das grüblerische Betrachten des Himmelsraums samt seiner Körper die Phantasie veranlafst, die Idee von hohen geistigen Mächten zu entwerfen. Auf dem Boden israelitischen Glaubens hat man sich zunächst nur polemisch auf den Gedanken bezogen[5]). Aber schliefslich hat man der Vorstellung nicht den Eingang verwehren können; durch die apokalyptische Litteratur ist sie

---

[1]) In Abraxas, Leipzig 1891, und namentlich in Nekyia, Leipzig 1893. (Ich citiere aus der letzteren Schrift.) Den Hauptfaden der apokalyptischen Anschauung zieht Dieterich folgendermafsen: die Geburtsstätte sei Thrakien; davon habe sich die Richtung verpflanzt nach Griechenland, besonders Athen, weiter nach Unteritalien, wo die Vereinigung mit der pythag. Bundeslehre stattgefunden. Schliefslich habe sie Boden in Ägypten gefunden, von woher sie litterarisch Verbreitung über die hellenische Welt gefunden habe.

[2]) A. Harnack, Zur Quellenkritik der Geschichte des Gnosticismus, Leipzig 1873, S. 29, Anm.

[3]) Ich verweise auf die Werke von H. Gunkel (Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit, Göttingen 1895) und von Anz.

[4]) Anz S. 59. 65 ff. Die astrologischen Religionsmomente finden auf jüdischem Grund allerdings nur in mythologischer Gewandung Eingang. Vgl. den Vorwurf, den noch Celsus erhebt: Keim, Celsus Wahres Wort, Zürich 1873, S. 64.

[5]) Vgl. im Alten Testament Stellen wie Deut. 4, 19. Sophia S. 13, 2.

in den theologischen Lehrkreis aufgenommen worden. Oft erscheint sie verhüllt, zum Teil aber als direkte Lehranschauung [1]).

Auf solche Weise ist die Vorstellung in ihrer abstrakt-religiösen Fassung in die Geschichte des logosophischen Christentums hineingeraten.

Fassen wir das Ergebnis zusammen von dem, was über die Engel und entsprechende hypostatische Kräfte dargelegt worden:

Erstens, der Begriff Engel ist auf einen gemeinsamen Plan gebracht mit unserem Logosbegriff und kann an seiner Stelle vorkommen, wie sich uns zeigen wird [2]). Zweitens kommen mit unter den Engelvorstellungen Bestandteile vor, welche inhaltlich auf den Logosgedanken hinausliefen, zumal als nebenherlaufende und wesensverwandte Begriffe seine Herausbildung beeinflufst haben. Mitunter vertreten diese Kräfte und Engel die Gottheit, wiewohl sich dem reflektierenden Gemüt eine Unterscheidung darbot [3]). Auch hierin liegt eine Analogie zum Logos, der mit dem

---

[1]) Vgl. aufser demjenigen, was oben angeführt worden, Apok. Joh. 1, 20. 2, 1. 3, 1 und die *ἄγγελοι κοσμοποιοί* bei Simon Magus Iren. Adv. Haeres. ed. Harvey I, 16, 2. Nach Aben Esra sind die Engel einfach die Sterne und Planeten. Eisenmenger I, 812. Dem Abendland im allgemeinen wird die Lehre übermittelt gewesen sein durch die griechische Darstellung der altbabylonischen Sternenreligion, welche Berosus zur Zeit Alexanders verfafste.

[2]) Wie die theologische Phantasie die Begriffe ineinander verschlingen konnte, dafür bieten die von Hippolyt, Philos. 9, 13 ff. (zusammengehalten mit Origenes bei Euseb H. e. 6, 38 und Epiphanius, Haer. K. 19 und 53) geschilderten Elkesaiten, die als eine Art judaistischer Gnostiker betrachtet werden können, ein litterarisches Beispiel. Neben dem heiligen Geist figurieren der Urmensch, Christus, der Sohn Gottes, der oberste Engel als kaum begrifflich auseinandergehaltene Gröfsen. Die Lehransichten entnahmen sie einem „Buch Elxai“, das in üppigster Weise astrologische Dogmen und eine physikalische Theosophie vortrug.

[3]) Philo kann für diesen Punkt als lehrreich herbeigezogen werden. Der Unterschied zwischen einer Machtquelle (Gott) und den vielen aus ihr hervorgegangenen Mächten wird nicht empfunden. Gleich wie es für uns auf eins herauskommt, ob bei einer Arbeit die eine Hand oder die fünf Finger als thätig vorgestellt werden.

Vater wesensnahe und doch nicht identisch war. Dann sind sie aber wieder von der obersten Gottheit verschieden. Von dem Pfad, der auf den Logosbegriff hinführt, weichen sie dementsprechend ab.

Es erübrigt noch, über den letzten von den vier aufgestellten Begriffen zu sprechen, nämlich über die Dämonen. Die Geburtsstätte dieser hypostatischen Begriffsgröfse ist nicht zweideutiger als diejenige der Engelhypostase. War letztere als theologischer Begriff ein jüdisches Erzeugnis, so ist der Begriff Dämonen eine Lehranschauung griechischen Ursprungs.

Einen echten Spröfsling des griechischen Geistes kann man jedoch diese Lehre von göttlichen Mittelwesen kaum nennen. Es ist weder bei Homer, noch bei Herodot oder den alten Tragikern etwas über sie zu finden[1]). Zur allgemeinen Verbreitung gelangte sie erst, nachdem das Griechentum unter Alexander um seine politische Freiheit kam und von dem buntscheckigen Wesen des Hellenismus ersetzt wurde. Die Blüte der theologischen Theorie fällt in die Zeit der philosophischen Dekadence. Doch reicht sie als Vorstellung weiter hinauf. Auf die Seelen der Verstorbenen deutet schon Hesiod durch diesen Begriff[2]). Bei Plato sind sie als Mittelwesen zwischen Göttern und Menschen in die dialektischen Erörterungen eingeführt[3]). Noch vielseitiger und für die nachmalige Philosophie bedeutungsvoll sind die Aufstellungen des Schülers Platos, Xenokrates[4]). Sie sind nicht die ersten Philosophen, die sie ihren Vorstellungen dienstbar machen. Heraklit gewährt ihnen eine bemerkenswerte Aufmerksamkeit[5]). Bei Demokrit begegnen wir der Vor-

---

[1]) Nägelsbach, Nachhomerische Theologie. Nürnberg 1857, S. 420 fg.

[2]) *Ἔργα καὶ ἡμέραι* 122 fg. 250 ff.

[3]) Zeller 4. Aufl. II, 1 S. 932. Daselbst die Stellen, wo Plato auf die Dämonen zu sprechen kommt.

[4]) Hierüber siehe die lehrreichen Untersuchungen R. Heinzes in Xenokrates. Leipzig 1892, Abschnitt Dämonenlehre S. 78 ff.

[5]) Bywater, Heracliti Reliquiae, Oxford 1871. Frr. 97. 121. Auch über Parmenides wird (von Stobäus nach Ps. Plutarchos Plac.) eine eigentümliche Aussage über den *δαίμονα κυβερνῆτιν καὶ κληδοῦχον* überliefert. Diels, Doxogr. Gr. S. 335.

stellung von dergleichen Wesen völlig zum System entwickelt. Er beutet die dem Volksglauben entnommene Anschauung für eine kühn entworfene höhere Erkenntnistheorie aus, welche einen transcendenten Vorgang physikalisch beschreiben soll[1]). Sehr umständlich besprochen werden die Dämonen demnächst in Epinomis. Waren die Dämonen bei Plato nur das Menschliche in geistiger Potenzierung[2]), so ist der Begriff beim Verfasser von Epinomis (vielleicht ein Schüler Platos) ein mannigfaltiger. Zwischen den Erdbewohnern und den Göttern schiebt er drei Schichten Dämonen mit der besonderen Bestimmung, dafs zwei höhere Klassen unsichtbar sind, wogegen die dritte derart physikalisch bedingt ist, dafs sie auch zum Vorschein kommen kann. Hier hat die Vorstellung so plastische Formen angenommen, wie wir sie nur noch später auf dem Gebiete orientalischer Mythologie[3]) finden. Die Dämonen, welche nunmehr allen Verkehr der Menschen mit den Göttern vermittelten[4]), sind wohl ihrem Ursprung nach ein mythologischer Bestandteil der orphischen Mysterienlehre. Jedenfalls ist die Dämonenlehre bei den Orphikern sehr alt[5]). Auch bei den Pythagoreern nahm die Lehre eine wichtige Stelle ein. Seit dem vierten Jahrhundert wurde die Vorstellung mehr und mehr Gemeingut des Volkes. Die Stoiker leisteten

---

[1]) Mullach, Democriti Abd. op. frr. Fr. phys. 3 S. 207 und 410. Vgl. Zeller 5. Aufl. I, 2. 937 ff. und die daselbst gegebenen Belege.

[2]) Vgl. Rep. VII, 540 B., welche Stelle die ausgezeichneten Männer nach dem Tode der Verehrung als Dämonen empfiehlt.

[3]) Diese und hiermit verwandte Beobachtungen, vgl. besonders die astrologischen Züge in unserer Schrift, machen es mir ein wenig problematisch, ob man mit der Datierung des Werkes (Zeller hält 4. Aufl. II, 1, 978. 99, und besonders 1044 fg. für den wahrscheinlichen Verfasser Platos Schüler Philipp aus Opus) nicht im Irrtum sei. Die Zeitlage des mit Alexanders Herrschaft eröffneten Hellenismus scheint besser dem Inhalt der Schrift zu entsprechen. Bei Aristoteles hören wir noch nichts von der Schrift.

[4]) Epin. 984 fg. Sie folgen dem ethischen Leben mit wachsamem Auge (denn Gott steht aufserhalb). Vgl. Hesiod *Ἔργ. κ. ἡμ.* 122 fg. *φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων οἵ ῥα φυλάσσουσίν τε δίκας καὶ σχέτλια ἔργα.*

[5]) Wachsmuth, die Ansichten der Stoiker über Mantik und Dämonen. Berlin 1860, S. 32 fg.

dem Glauben Vorschub durch philosophisches Treiben; sie erstrebten in ihrer Lehre einen lebhaften Verkehr zwischen der Gottheit und den Menschen, und sie bemühten sich, den in der Mythologie enthaltenen theologischen Vorstellungen die ungeistigen Elemente abzustreifen. Beiden Zwecken leistete die Dämonentheorie willkommene Hilfe. In der Fortentwickelung und Verbreitung dieser Theorie kommt eine besondere Bedeutung dem Posidonius (aus dem ersten und zweiten vorchristlichen Jahrhundert) zu [1]). Er hat ein Werk *περὶ θεῶν* geschrieben, welches nachhaltig auf die spätere Theologie eingewirkt hat [2]), und zwar ist hierbei auch an seine Dämonenlehre zu denken. Er hat gewissermafsen eine physikalische Definition des Dämonenbegriffs aufgestellt [3]).

Die stoische Ansicht hat teils allein, teils und vornehmlich infolge ihrer Verbindung mit der neupythagoreischen Philosophie weite Verbreitung gefunden. Die Spuren der stoisch-neupythagoreischen Diatribe sind hierbei besonders an zwei Linien zu verfolgen. Die eine ist durch die orphisch-gnostische Litteratur bezeichnet, welche im zweiten und dritten Jahrhundert nach Chr. über die mehr westlich-südwestlichen Länder des Mittelmeers verbreitet wurde und in Sonderheit in Ägypten gedieh. Die zweite Linie führt uns auf die Spur hin, die wir besonders verfolgen. Die Dämonenlehre kommt dazu, eine Rolle in der jüdisch-christlichen

---

1) Hierüber siehe Wendland in Archiv für Geschichte der Philosophie I, 1888, S. 200 ff.

2) Wendland, oben cit. Abh. S. 208.

3) Macrobius in Bake, Posidonii Reliquiae doctrinae. London 1810, S. 45. Posidonius erklärte sich die Bezeichnung der Dämonen etymol. aus ihrer luftigen Substanz „quia ex aetherea substantia parta atque divisa qualitas illis est". Von Späteren ist besonders an platonisierende Philosophen des ersten und zweiten Jahrhunderts nach Chr. [wegen ihrer Dämonenlehre zu denken. Plutarch führt die Dämonen sehr fleifsig ein als Vermittler göttlicher Offenbarung. Maximus von Tyrus gefällt sich in Erörterungen dieses Themas. Vermöge ihrer doppelseitigen Natur verbanden die Dämonen, so lehrte er, *τὴν ἀνθρωπίνην ἀσθένειαν πρὸς τὸ θεῖον κάλλος* Diss. 14, 8. Dübners Ausg. Paris 1840. Dem analog äufsert sich Apuleius von Tyrus, de deo Socratis ed. Goldbacher, Wien 1876, S. 144 ff. 147 fg.

Litteratur zu spielen, wobei Philo zuweilen — nicht immer — das Mittelglied gewesen sein wird. — Mit diesen Bemerkungen möge die geschichtliche Wanderung des Begriffs skizzenhaft dargelegt sein.

Wir haben aber noch näher auf den Inhalt der Vorstellungen einzugehen, die sich mit diesem Begriff von Dämonen verbanden. Bis auf die Stoiker ist dies schon angedeutet. Aber eben erst von dem Punkt ab, wo die letzteren hervortreten, beginnt für uns das hauptsächliche Interesse. Was vernehmen wir über sie in dieser Beziehung?

Seinem Wesen nach ist der Dämonenglaube ein Erzeugnis der apotheosierenden Phantasie. Es wird der Begriff in die Sphäre des Göttlichen erhoben. Nun sind nach stoischer Ansicht unter den Begriff des Göttlichen zu zählen[1]: erstens die grofsen Prinzipien, die sich durch das menschliche Leben ziehen und nach denen sich unser Leben in Beziehung auf äufseres Glück oder innere Gesinnung charakterisiert. Dann der Himmel mit seinen Körpern, den Sternen. Ferner die grofsen Abgeschiedenen (die Heroen); schliefslich sind die Götter zu nennen, welche die Dichter den Menschen vorgeführt hatten.

Bei dieser sich ergebenden Mehrheit von Begriffen drängt das philosophische Denken der Stoiker, zumal ihr dynamischer Monismus[2], auf einen einheitlichen höchsten Begriff[3]. Hier ist der Punkt, an den die dialektische Entwickelung des stoischen Dämonenbegriffs anknüpft. Aus der Antithese einer traditionellen Mehrheit und einer begrifflichen Einheit erwuchsen der theologischen Überlegung neue Aufgaben. Eine Förderung hierin erfuhren die Stoiker schon nach Anfang des dritten Jahrhunderts durch die Schulrichtung des Euemeros, der die letzten zwei von den obengenannten Diffe-

---

[1]) Bei diesen wesentlichen Hauptbestandteilen zu verweilen haben wir um so mehr Ursache, als diese Annahmen zweifelsohne auch aufserhalb der Schule auf die populartheologische Denkart nachhaltig eingewirkt haben.

[2]) Vgl. Der Logos I, 103 fg. 114 fg.

[3]) So spricht z. B. Posidonius, der seinen philosophischen Geist besonders an den Stoikern geschult hat, von der Gottheit, nicht von den Göttern.

renzierungen rationalistisch auflöste, indem er eine der Volkspsychologie entnommene natürliche Enträtselung des theologischen Problems versuchte. Er hatte die wirklichen Götter, die himmlischen und unvergänglichen, in Naturwesen umgedeutet. Zu ihnen zählten die Sonne, der Mond und die übrigen Himmelskörper, die Winde u. dgl. In anderen Fällen — so lehrte er — seien menschliche Wesen wegen Verdienste, die sie sich um die Zeitgenossen oder die Nachwelt erworben, zu Gottheiten erhoben [1]). Das war alles. In die Summe dieser volkspsychologischen Hervorbringungen ging die Mythologie auf. Nun sind die Stoiker allerdings nicht als solche für Anhänger des Euemeros zu halten. Aber er hatte — und nach ihm spätere hellenistische Mythographen — den Weg angedeutet, an Stelle einer mythischen Hypostase eine allgemeinere Vorstellung einzusetzen. Diese allgemeinere Vorstellung ist den Stoikern manchmal eine göttliche Kraft oder gar der Logos selbst. Es wurde schon Teil I [2]) dieses Werkes darauf hingewiesen, wie der Logos in stoischen Ausführungen ein Interpretationsmedium wurde für Götter und Helden und die damit verknüpften Sagen. Daselbst wurde auch vermerkt [3]), was hier eigens hervorgehoben werden soll, dafs aufser dem Logos und der göttlichen Dynamis auch die Dämonen in diesem Zusammenhang eine bedeutsame Rolle spielten. Der Begriff nähert sich in derartigen Aussagen ziemlich der abstrakten Idee des Göttlichen, der göttlichen Kraft, der Gottheit [4]), d. h. der Dämonenbegriff und die Logosvorstellung sind kon-

---

[1]) Euseb. Praep. ev. ed. Gaisford II, 2 p. 59 C fg. Die Vorstellung, welche sich in der Aufstellung der ersten dieser Kategorien bekundet, war, allerdings in umgekehrter Weise, schon vorgebildet durch Empedokles, welcher die Elemente und die bewegenden Kräfte Dämonen nannte und mit Götternamen (wahrscheinlich allegorisch) bezeichnete. Karsten, Phil. gr. rel. II, 88 und 507.

[2]) S. 142 fg.

[3]) S. 144 fg.

[4]) So apostrophiert ein christlicher Apologet aus der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts die zeitgenössische stoische Popularphilosophie mit den Worten *τοιοῦτοι παρ᾽ ὑμῖν ὄντες οἱ δαίμονες ὁποῖοι καὶ λέγονται* (nämlich die Götter). Tatian, Oratio ad Graecos c. 21.

zentrische Anschauungen. Das wird sich sogleich herausstellen, wenn wir nun die Fälle untersuchen, in denen die Stoiker durch den Dämonenbegriff das Göttliche oder Gottähnliche ausdrückten.

Unter den Volksgottheiten waren auch, nach stoischer Ansicht, die grofse Zahl der vergötterten Heroen mit zu verstehen[1]). Die Theorie ruht auf der breiten Unterlage einer Dämonenlehre, derzufolge die Welt aufser den eigentlichen Göttern und Menschen noch eine dritte Gruppe Vernunftwesen enthielt[2]). Diese in der Erdatmosphäre hausenden Geister wurden gewöhnlich näher als die Geister der Abgeschiedenen aufgefafst[3]). Auf ihre Daseinsart angesehen, sollen sie einen Zwischenzustand zwischen Göttern und Menschen einnehmen[4]). Das ist allerdings eine sehr schwebende Näherbestimmung. Der Begriff löst sich leicht in eine unsichere Vorstellung von etwas Geistigem auf. Das kommt besonders in der Lehre von den Schutzgeistern zum Vor-

---

1) Zeller 3. Aufl. 3, 1. S. 317.

2) Cicero (nach Posidonius), de divin. I, 30, 64 plenus aer immortalium animorum. Über einen gewissen Unterschied zwischen Heroen und Dämonen siehe Rohde, Psyche 2. Aufl. Freiburg 1898, I, 153 Anm. 2.

3) Die letzteren können auch in ihrem eigenen Existenzbereich Gegenstand specieller Beachtung werden. Eine Hauptgestalt wird dann allmählich mehr als die oberste oder die centrale unter den Geistern der Toten betont. So in der orphisch-hermetischen Litteratur des 2. und 3. Jahrhunderts nach Chr., wo bald Thot, bald Moses, vor allem aber Hermes als solcher herausgebildet wird. (Siehe besonders in dem Poimander des Hermes Trimegistos ed. Parthey, Berlin 1854, Stellen wie I, 21. 2, 14. 4, 1 und K. 13 und unter den orphischen Hymnen Nr. 28 und 57. [Abel, Orphica. Leipzig 1885.] Vgl. auch Rohde II, S. 387 ff.) Auf letzteren sieht man in diesem Zusammenhang sogar die Bezeichnung Logos einfach übertragen. Siehe Dietrich, Abraxas S. 70 fg. Das Ps. Phokylideische Gedicht, das einen christlichen (?) Juden zum Verfasser hat, welcher jedenfalls vor dem Ablauf des 1. nachchristlichen Jahrhunderts in Alexandrien zu suchen ist, wäre wegen des 129. Verses noch hier speciell zu erwähnen. Siehe Bergk, Poetae lyrici Gr. Bd. II ed. 3. 1866. Aber der Vers fehlt in mehreren Handschriften und hat kaum in dem ursprünglichen Gedicht gestanden.

4) So schon Plato, Sympos. 202E *καὶ γὰρ πᾶν τὸ δαιμόνιον μεταξύ ἐστι θεοῦ τε καὶ θνητοῦ.*

schein. Die Annahme, dafs einem jeden sein Schutzgeist zukommt, reicht bis in das vierte Jahrhundert hinauf. Wir finden sie bei Plato und Menander[1]). Der Dämon gilt aber, näher zugesehen, für nichts als eine Exemplifikation der menschlichen Vernunft, die nach göttlicher Bestimmung sich bei jedem Menschen individuell ausprägt[2]). Dafs diese Verflüchtigung des hypostatischen Charakters einer geistigen Vorstellung zu lieb sehr alt ist, beweist uns ein Spruch Heraklits, welcher den Dämon eines Menschen in dessen eigener Gesinnungsart findet[3]). Die Lehre von dem Schutzdämon wurde bei den Stoikern ein popular-philosophisches Hauptstück ihres Systems. Die Gottheit habe den Menschen mit einem solchen ausgestattet, lehren Epiktet[4]) und Mark Aurel[5]). Es bestätigt sich hier aufs neue der geistige Charakter. Es schliefst sich an derartige Äufserungen manchmal die ausdrückliche Erklärung, dafs dieser Dämon nur ein Teil, ein *ἀπόσπασμα* der gemeinsamen Weltvernunft oder die in unserem Innern wohnhafte Gottheit selbst[6]) sei.

Werfen wir einen Blick zurück auf das, was in der stoischen Welt für göttlich galt, so ersehen wir, dafs das Prinzip des inneren menschlichen Lebens unter Herbeiziehung des Dämonenbegriffs einer theologischen Interpretierung unterzogen werden konnte. Die Verstorbenen, zumal die Heroen, welche die Götterwelt bevölkerten, wurden gleicherweise durch diesen Begriff auf eine einheitliche

---

[1]) Clemens Alex. Dindorfs Ausg. Strom. V, 14, 130.

[2]) Plato, Timäus 90 A. *ὡς ἄρα αὐτὸ δαίμονα θεὸς ἑκάστῳ δέδωκε.* Dann C. *ἔχοντά τε αὐτὸν εὖ μάλα κεκοσμημένον τὸν δαίμονα ξύνοικον ἐν αὐτῷ.* Vgl. Maximus von Tyrus, Diss. 14, 8 *ὅσαι φύσεις ἀνδρῶν τοσαῦται καὶ δαιμόνων.*

[3]) Fr. 121 bei Bywater: *ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων.* Vgl. noch Rohde II, S. 316 fg. Anm.

[4]) Diss. I. 14, 12 *ἐπίτροπον ἑκάστῳ παρέστησεν ἑκάστου δαίμονα.* Gleich darauf *ὁ θεὸς ἔνδον ἐστὶν καὶ ὁ ὑμέτερος δαίμων ἐστί.*

[5]) V, 27; vgl. Seneca Ep. 110. 1.

[6]) Aufser dem oben Angeführten cfr. Seneca, Ep. 41, 2, prope est a te deus, tecum est, intus est. Diog. Laert. VII, 88. Fr. des Posidonius, bei Galenus, Bake S. 223: *κατὰ πᾶν ἕπεσθαι τῷ ἐν αὐτῷ δαίμονι συγγενεῖ τε ὄντι καὶ τὴν ὁμοίαν φύσιν ἔχοντι τῷ τὸν ὅλον κόσμον διοικοῦντι.*

geistige Anschauungsform gebracht. Für die von den Dichtern überlieferten Gottheiten mit den zugehörigen Mythen empfahl es sich — unter Anwendung der Allegorese — auf den Logos als Erklärungsgrund zurückzugreifen [1]). Es stehen noch unerwähnt da die Naturerscheinungen, besonders die astrologischen Data. Dafs gerade dies Moment nicht mit auf dem Plan erscheint, wird kein Zufall gewesen sein. Die Stoiker verhielten sich nicht abweisend gegen die landläufigen Mythologeme. Ihre Vernunftphilosophie empfahl aber selbst keine, auch die astrologische Dämonologie nicht [2]).

Dies rein exoterische Gewächs, das ohnehin, wie nächstens ersehen werden soll, sich bald in eine dem stoischen Optimismus entgegenstrebende Anschauung verlief, hat sich in dieser Schule nicht einzubürgern vermocht. Anders liegt die Sache bei den Neupythagoreern. Bei Nikomachus aus Gerasa [3]) wird der Dämonenglaube in bedeutsamer Weise in Zusammenhang mit der Sternenreligion erwähnt [4]). Die Neupythagoreer werden wohl vornehmlich die Vermittelung vertreten haben für die Aufnahme der Dämonenlehre in die jüdische, dann weiter in die christliche Litteratur, und zwar ist wieder Alexandrien die grofse Heerstrafse, auf der der Begriff seine Wanderung in das religiöse Gebiet über voll-

---

[1]) Uns vorliegende Zeugnisse dieser Methode: die Werke des Heraklit und des Kornutus.

[2]) Eine gewisse Annäherung an das naturmythologische Denken liegt allerdings vor. Es finden sich stoische Äufserungen, die eine sehr intensive Vergöttlichung verkündigen von den Jahreszeiten und ihren siderischen Ursachen, von den Nutzerzeugnissen des Erdbodens u. s. w., aber die hierhergehörigen Äufserungen behaupten keinen Sonderplatz in einem hypostatischen Weltgebilde, das Göttlich-Seelische, wovon die Rede ist, hat sich nicht theologisch differenziert. Die Stoiker denken an etwas Allgemeines, an die gemeinsame Weltkraft, welche sie als *τὸ ἡγεμονικόν* in die Sterne hineinverlegen möchten. Ihre Anschauungen bezüglich dieses Gegenstands sind nur eine Weiterführung von platonisch-aristotelischen Ansichten. Vgl. Zeller, 3. Aufl. 3, 1, 189 ff.

[3]) Mitte des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts.

[4]) Theol. Arithm. ed. Ast. Leipzig 1817. p. 44: *διὸ καὶ τοὺς καθ' ἑκάστην τούτων τῶν ἀγγέλων ἐξάρχοντας ἀστέρας καὶ δαίμονας ὁμοίως ἀγγέλους καὶ ἀρχαγγέλους προσαγορεύσθαι οἵπερ εἰσὶν ἑπτὰ τὸν ἀριθμόν.*

zogen hat. Die Neupythagoreer gaben dem Begriff eine mehrseitige Entwickelung. Im Werke des angeblichen Timäus des Lokrers über die Weltseele[1]), in welchem die geschichtliche Kritik eine neupythagoreische Schrift erkannt hat, erscheinen die Dämonen nicht nur als Aufseher der Menschen, sondern auch als von Gott bestellte Verwalter der Welt. Das rückt die Vorstellung hart an das oben erwähnte orientalische Dogma von der überweltlichen Machthypostase. Die oben besprochene Stelle aus Nikomachus' Werk giebt schon ausdrücklich für den griechischen Terminus das begriffliche Koordinat innerhalb des religiösen Kreises an, worauf wir demnächst unsere Aufmerksamkeit zu lenken haben. — Die jüdisch-christliche Theologie hat beide Hauptformen der griechisch-neupythagoreischen Dämonenlehre aufgenommen. Es begegnet die Ansicht von den Schutzgeistern, und aufserdem kommt in der Lehre von den untergöttlichen Wesen, bezw. überirdischen Machthabern derselbe Begriff in Betracht. Aber mit der Überführung auf diesen Boden erleidet der Begriff eine Änderung. Er wechselt den Namen. Nicht sowohl als Dämon als vielmehr als Engel erscheint nunmehr derselbe Begriff. — Sehen wir uns die zwei Haupterscheinungen der Vorstellung näher an.

Sicher unter griechischem Einflufs hat sich der jüdisch-christliche Begriff von Schutzengeln entwickelt[2]). Da der Logos in der christlichen Sprache als der oberste Engel intercediert[3]), so könnte man annehmen, dafs ein neuer Faktor in der Evolution des christlichen Logosbegriffs hier vorliegt,

---

[1]) Tim. d. Lokr. S. 105: *οἷς ὁ πάντων ἁγεμὼν θεὸς ἐπέτρεψε διοίκησιν κόσμῳ συμπεπληρωμένῳ ἐκ θεῶν τε καὶ ἀνθρώπων τῶν τε ἄλλων ζώων.*

[2]) Die Anschauung findet sich bekanntlich im Neuen Testament. Siehe besonders Matth. 18, 10. Act. 12, 15. In der spätjüdischen Theologie das Dogma, dafs ein jeder Mensch einen Engel im Himmel hat, der für ihn bittet. Eisenmenger II, 389 ff. Weber S. 165 fg.

[3]) Vgl. in der halb jüdischen, halb christlichen Schrift Testament. duod. patr. Dan. 6 *Ἐγγίζετε δὲ τῷ θεῷ καὶ τῷ ἀγγέλῳ τῷ παραιτουμένῳ ὑμᾶς· ὅτι οὗτός ἐστι μεσίτης θεοῦ καὶ ἀνθρώπων.* Die Idee berührt sich mit der von dem göttlichen מַלְאָךְ des Alten Testaments. Gen. 48, 16. 31, 11. 13. 16, 7. 22, 11. 15; vgl. 21, 17.

nämlich in der Identifikation des Schutzdämons mit der intercedierenden Erlöserpersönlichkeit. Für sehr wahrscheinlich kann ich die Hypothese nicht halten; dazu hat die Vorstellung ein zu sprödes Dasein in dem christlichen Bewufstsein [1]).

Anders mit der zweiten Phase des theologischen Begriffs. Hier erscheinen die im Griechentum verbreiteten Anschauungen über unseren Gegenstand in entschiedenem Zusammenhang mit der Gottes- und Logoslehre. Auf dem Gebiete griechisch-orientalischer Religionsmischung wurden hierbei, wie es scheint, anfänglich sorglos die zwei Worte Dämonen und Engel durcheinander angewendet [2]). Philo kennt beide Namen; die Bezeichnung, die er für die positive eigene Auffassung der Sache anwendet, ist Engel [3]). Die Engel aber bei Philo glichen sich gedankenmäfsig aus in dem grofsen Begriff des Logos. Schon aus dem oben Dargelegten ergiebt sich dann, dafs von den Dämonenvorstellungen manche Elemente in die jüdische und demnächst in die mit dem Alexandrinismus verwandte christliche Welt den Weg fanden. Allerdings tritt in der Geschichte dieser Vorstellungen eine Wendung ein. Eine Modifikation des Begriffs, die schon in älterer Zeit nebenherlief, fand jetzt speciell religiöse Zuspitzung, und durch diese Wandelung kam sie für die Logosgeschichte in Wegfall. Ich denke hierbei an folgende Thatsache:

Ursprünglich wird der Begriff von Dämonen entweder ganz ethisch neutral oder gar nur ethisch gut gewesen sein [4]).

---

[1]) Der Paraklet bei Johannes (vgl. Philo) hat ideengeschichtlich einen anderen Ausgangspunkt.

[2]) Wegen der Heiden, welche verhängnisvolle Naturerscheinungen auf die Rechnung solcher Geister brachten, teilt Clem. Alex. Strom. 6, 3, 31, P. 755 mit *διαφέρειν δ᾽ οὐδὲν νομίζουσιν εἴτ᾽ οὖν θεοὺς εἴτε καὶ ἀγγέλους τὰς ψυχὰς ταύτας λέγοιμεν.* Vgl. unten über Celsus.

[3]) De somn. I. 638. De gig. I. 263 (Gen. 6, 2 kommentierend). Ähnlich im jüdischen Midrasch. Siehe Bereschit rabba c. 26. Philo teilt die altgriechische Ansicht, dafs diese Wesen in der Luft umherschweben. De gig. I. 263. Wie im Judentum die Engel auf euemeristische Weise die Naturgottheiten ablösten, siehe oben S. 170 fg.

[4]) Menander bei Cl. Al. l. c. *κακὸν γὰρ δαίμων οὐ νομιστέον εἶναι.*

Eine Schwenkung, die auf den orphischen Ursprung hindeutet, thut sich indessen allmählich kund, auch in dem höheren Räsonnement. Schon bei Xenokrates[1]) werden böse Seelen von guten unterschieden. Die Schrift Epinomis besteht beharrlich auf derselben Einteilung. In der stoisch-neupythagoreischen Philosophie wird der Unterschied festgehalten[2]). Philo verrät Kenntnis[3]) derselben Einteilung, die zu seiner Zeit Gemeingut geworden sein wird. Er hat aber in seiner religiösen Totalauffassung keinen weiteren Gebrauch für sie gehabt. Dagegen tritt auf palästinensischem Boden der Begriff in Verbindung mit einer specifisch theologischen Anschauung, wodurch er neue Aktualität bekommt. — In den philosophischen Betrachtungen, so lange sie sich als griechisch bewährten, glich sich der Gegensatz zwischen göttlichen Hypostasen einheimischen Ursprungs und denen von fremder Herkunft aus durch Rekurs auf eine religiös neutrale allgemeine Idee, oder weil der eklektische Gemeinsinn keinen prinzipiellen Gegensatz der Göttersysteme aufrecht hielt. Auf dem Boden jüdischen Denkens gestaltete sich das theologische Urteil anders[4]). Die fremden Götter werden als Dämonen bezeichnet, und die Dämonen werden ein odiöser Begriff. Etwas Böses sind demzufolge nicht nur gewisse allgemein gedachte, für das Glück und Gedeihen

---

Etwas anders als in dem, was hier folgt, erklärt sich Nägelsbach S. 116 den Begriffsübergang.

[1]) Zeller 4. Aufl. 2, 1 S. 1023. Vgl. R. Heinze S. 82 fg.

[2]) Vgl. die Stelle, die Stobäus einem pseudonymen neupythagoreischen Werke entnommen, Flor. 44, 20 p. 279 *ἐὰν δέ τῳ παραστῇ δαίμων κακὸς τρέπων πρὸς ἀδικίαν.* Ferner einen von Pseudo-Plutarch dem Pythagoras zugeschriebenen Spruch, demzufolge der Monas: Gott und das Gute die Dyas: der Dämon und das Böse gegensätzlich aufgestellt wurde. Diels Doxogr. gr. S. 302.

[3]) De gig. I. 264. De somn. I. 641 fg.

[4]) Es haben diese Beobachtungen ihren Platz hier. Denn in einer Geschichtsuntersuchung ist auch derjenige Punkt anzugeben, an welchem ein bisher zum Ganzen gehöriges Moment von der Gesamtheit ausscheidet und verschwindet. Die Exklusivität des monotheistischen Religionsprinzips ist es, die für die griechische Idee verhängnisvolle Folge gehabt.

der Menschenseele verhängnisvolle Wesen[1]), sondern auch depotenzierte Götter. Das Phänomen begegnet schon im Alten Testament, wo die LXX gerade dies griechische Wort anwendet[2]). Für die christliche Welt ist hiermit übereinstimmend[3]) die schon von Paulus ausgesprochene Ansicht mafsgebend geworden[4]).

Der Ertrag des letzthin untersuchten Punktes war negativ. Unser Abschnitt bringt aber für den Gegenstand, den wir verfolgen, auch etwas Positives bei.

Das, was der Begriff auf dem Weg seiner Wanderung in sich aufnahm, flofs teils in die philosophische Logoslehre, teils in die christliche Logosophie aus. Bei der letzteren, indem der Begriff seinen Namen aufgab, um die Bezeichnung von Engel an dessen Stelle anzunehmen. Die also benannte Hypostase hat aber, wie wir gesehen, auch durch andere Ableitung in der christlichen Theologie Eingang gefunden. Es wird darum kaum möglich sein, anzugeben, bis zu welchem Grade ein Element aus der altgriechischen Dämonenlehre in derjenigen christlichen Engellehre wiederzufinden sei, in welcher der Logos ideenmäfsig enthalten

---

[1]) Hierher gehören die neutestamentlichen Vorstellungen von den unreinen Geistern, welche die Menschen „besafsen", von den Peinigern in der Hölle etc., worüber die apokalyptischen Lehren viel enthalten. Über griechische Analogien berichtet Dietrich (in Nekyia), welcher besonders die Petrusapokalypse einer vergleichenden Untersuchung mit griechischen Mysterienlehren unterzieht. Aufserdem Wachsmuth S. 37. Die Dämonen als böse Geister spielen in der späteren christlichen Litteratur eine grofse religionsgeschichtliche Rolle.

[2]) Die heidnische Opferung und Anbetung geschah den Dämonen und nicht den Göttern. Deut. 32, 17. Ps. 106, 37. Vgl. Baruch IV, 7. Die Neigung des Begriffs in partem deteriorem auch im späteren Judentum. Die 70 Engel der Völker sind böse Mächte. Vgl. Eisenmenger I, 816 ff.

[3]) Harnack, Dgmg. I, 1 S. 126 fg. Anm.

[4]) 1. Kor. 10, 20. Etwas anders die Fassung Gal. 4, 8. 1. Kor. 12, 2. Eine gewisse Realität ist die christliche Betrachtung geneigt ihnen übrig zu lassen, 1. Kor. 8, 5. Ihre Wirklichkeit ist aber die eines bösen Wesens. Unser Begriff ist gemeint mit der einer apok. Betrachtungsweise entstammenden düsteren Bezeichnung: der Gott dieser Welt 2. Kor. 4, 4; vgl. den johanneischen Ausdruck: der Fürst dieser Welt Ev. 12, 31. 14, 30. 16, 11.

ist. Sicher ist, dafs das fortab auf griechischem Boden auftretende Christentum dem Logos, dem Logosengel, derartiges zuschrieb, was in dem philosophischen Dämonenbegriff der Griechen vorgebildet war.

Die vier Begriffe, die in den Gesichtskreis mit hineinkommen, wenn man sich die Geschichte des Logosbegriffs während des vorliegenden Abschnitts der altchristlichen Litteratur vergegenwärtigt, haben wir jetzt auf ihre Vorgeschichte hin untersucht. An sie reihen sich noch andere, vor allem die Weisheit und der Sohn (Gottes). Die erste Vorstellung beschäftigte uns aber schon längst in der vorliegenden Ideenuntersuchung[1]). Der zweite Begriff ist in seiner christlichen Fassung allerdings nicht ganz eindeutig geblieben (worüber später), aber er ist geschichtlich doch dem christlichen Bewufstsein als eine in sich wesentlich gleichartige Gröfse von der grundlegenden Zeit her überliefert worden[2]). Aufser diesen beiden erscheinen noch weitere Bezeichnungen als Varianten für den Logosnamen. Aber sie tragen so ganz den Stempel einer willkürlichen litterarischen Improvisation, dafs sie zu allgemeinerer Erörterung keinen Anlafs geben, sondern nur angemerkt werden können, wenn sie in den Einzelwerken vorkommen. Zu diesen gehen wir jetzt über:

Ein ehrwürdiges Zeugnis des ältesten nachapostolischen Kirchenlebens liegt in dem Mahnschreiben vor, das die römische Gemeinde ums Jahr 95 an die Korinther schickte, dem sogenannten ersten Clemensbrief. Die Momente, die sich an das oben angedeutete theologische Begriffsschema anlehnen sollten, sind hier noch spröde. Wir finden den Gott formelhaft bezeichnet als *δημιουργὸς καὶ δεσπότης τῶν ἁπάντων*, dem als Schöpfer *κράτος* und *δύναμις* eigenschaftlich zukommen[3]). Christus wird an einer Stelle als derjenige dargestellt, der durch den heiligen Geist im Alten

---

[1]) Ich verweise auf Teil I, siebentes und achtes Kapitel.

[2]) Siehe oben S. 5 ff.

[3]) 20, 11. 33, 2 fg., vgl. 26, 1. 35, 3. Die apostolischen Väter werden citiert nach der Ausgabe von Harnack, von Gebhardt und Zahn. Patr. apost. opera.

Testament geredet. Einmal wird er aufserdem als Gott erwähnt[1]), aber das ist auch alles[2]).

Die nächste Schrift, die hier angeführt werden soll, enthält mehr logosophische Züge.

Der Barnabasbrief, wahrscheinlich um 130[3]) von einem alexandrinisch geschulten Verfasser[4]) geschrieben, der im Kampf gegen judaistisch denkende Christen eine mafslos typologische Theologie entwickelt, bietet einen Christusbegriff mit spekulativen Elementen im Stile der hypostasierenden Religionsphilosophie.

Christus ist ihm als Wirklichkeit eine Offenbarung ohne Fleisch und Blut. Sein Sühnungstod wird in den Worten angeführt: Er stellte als Opfer das Gefäfs seines Geistes dar[5]). In energischen Worten hebt er die Hoheit des christologischen Begriffs hervor. Jesus, so erklärt er, sei nicht ein Menschensohn, sondern Sohn von Gott[6]). Er ist der Herr der ganzen Welt, das produktive Ideal, dem sie ihr Dasein zu verdanken hat[7]). Auf ihn beziehen sich in tiefsinniger Weise die Worte der alttestamentlichen Propheten, auch dann, wenn sie sich anscheinend nur allgemein

---

[1]) 2, 1; sonst werden die drei Begriffe Gott, Sohn und Geist unreflektiert nach altchristlichem Muster auseinandergehalten 46, 6; vgl. die Taufformel 58, 2. Der Geist ist das heilige Agens. Christus mufs sich seiner zur Erreichung seines Heilszweckes mit dem Menschen bedienen.

[2]) Keine besondere Prägnanz haftet an dem Wort *λόγος*. Die Wendung *ὁ ἅγιος λόγος* dient dem Autor einfach als Einführung für ein Gotteswort aus dem Alten Testament. Derselbe Begriff *ὁ λόγος τοῦ θεοῦ* in 42, 3, und nicht anders verhält es sich mit dem *λόγος τῆς μεγαλωσύνης* 26, 4. Irgend einen Anlauf zu einer metaphysisch geprägten Engelmythologie nimmt man in der Schrift nicht wahr; doch vgl. die an Hebr. 1, 4 sich anlehnende Stelle 36, 2.

[3]) Äufserungen (in Kap. 16), denen zufolge die kulturgeschichtliche Bedeutung des jüdischen Tempels soeben radikal vernichtet war, führen auf dies Jahr hin, in welchem Hadrian Tempel und Stadt neu, aber heidnisch, zu gründen vorhatte.

[4]) Vgl. Siegfried S. 330 fg.

[5]) 7, 3 *τὸ σκεῦος τοῦ πνεύματος*.

[6]) 12, 10. 5, 9. 7, 2. 9.

[7]) 5, 5 *ὢν παντὸς τοῦ κόσμου κύριος ᾧ εἶπεν ὁ θεὸς ἀπὸ καταβολῆς κόσμου κτλ.* Gen. 1, 26. Vg. Barn. 6, 12.

äufsern. Der Brief ist reich an derartigen Ausführungen; ja an ein paar Stellen wird Christus schlechthin eingeführt als derjenige, der durch das alttestamentliche Kanonwort zu den Menschen über sich selbst redet[1]). Die Ansichten des Verfassers über die Menschwerdung Jesu, der, wiewohl als Wesen lauter Geist, sich mit Fleisch umzog, grenzt hart an die doketische Anschauung[2]). Und er überbietet den vierten Evangelisten in der Vorstellung von der mystischen Einwirkung der Erlöserperson auf das Seelenleben der Gläubigen[3]), ein christologisches Analogon zu der anthropologischen Funktion des Logos orthos.

Ziemlich aus derselben Zeit wie der Barnabasbrief, ein oder zwei Jahrzehnte älter, sind die Ignatiusbriefe, wenn wir die sieben Briefe in der kürzeren griechischen Recension für echte Werke des antiochenischen Bischofs ansehen können, dessen Namen sie tragen. Überzeugende Gründe gegen die Echtheit sind nicht aufgebracht, und viele Kritiker haben, durch innere wie äufsere Instanzen bewogen, sich unumwunden für dieselbe erklärt[4]). Sie wird hier vorausgesetzt.

Der Verfasser dieser rasch entworfenen, teils persönlich

---

[1]) 6, 1. 16. Zu ihm sprach Gott Gen. 1, 26: Wir wollen einen Menschen bilden 5, 5.

[2]) 12, 10 *τύπῳ δὲ ἐν σαρκὶ φανερωθείς.*

[3]) Siehe besonders Kap. 6. 12. 7. 16.

[4]) So aufser Zahn, Lightfoot, Funk, neuerdings J. Réville (in Les origines de l'Episcopat, Paris 1894, S. 462 ff.), der namentlich die Echtheit des Briefes an die Römer in Schutz nimmt; ferner Harnack, L. G. II, 1, 388 ff. Was besonders Bedenken erregt hat, sind: die institutionelle Festigkeit des monarchischen Episkopats, welche die Briefe in Asien schon als vorhanden voraussetzen; dann die theologische Terminologie, welche solches vorwegzunehmen scheint, was erst später in den christlichen Lehrwerken zum Typus ausgebildet zu sein scheint. Aber der letzte Einwand beruht auf ebenso unsicherem Vorurteil, wie das erste Bedenken. Sehr beachtenswert sind die positiven Instanzen für die Echtheit. Nirgends verrät sich das Bewufstsein von einem Vorhandensein der grofsen gnostischen Sektenstiftungen. Die Thatsache mufs den Blick auf die Zeit vor 130 lenken. Mehrere ins Gewicht fallende äufsere Zeugnisse aus der altchristlichen Litteratur müssen diesen chronologischen Ansatz bekräftigen. Harnack l. c. 400 ff.

religiösen, teils theologisch kirchlichen Betrachtungen bezeichnet Christus ausdrücklich als den Logos Gottes. Im Briefe an die Magnesier 8, 2 lesen wir: Einer ist Gott, der da sich selbst geoffenbart durch Jesus Christus seinen Sohn, welcher sein Logos ist u. s. w.

Suchen wir zunächst den Inhalt des ignatianischen Logosbegriffs zu bestimmen, so ergiebt sich uns folgendes: An der eben angeführten Stelle aus dem Magnesierbrief heifst es kurz zuvor, noch in demselben Zusammenhang: Denn die göttlichen Propheten lebten gemäfs (*κατά*) dem Christus Jesus. Hier erscheint Christus Jesus als zeitloser Idealbegriff, ganz wie der philonische Logos. Die wesenhafte Präexistenz Christi wird ausdrücklich vorgetragen[1]). Die Gottesart dieses präexistierenden Wesens wird in Ausdrücken gekennzeichnet, die uns seit dem Neupythagoreismus als Merkmale des höchsten Begriffs erschienen sind[2]), wobei ausdrücklich von dem einzigen Sohn Gottes[3]) hervorgehoben wird, dafs er als Logos ensarkos (*ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός*) zeitweilig der agnostischen Charaktermerkmale enthoben wurde[4]). Die Vorstellung einer Theophanie im philonischen Stile schwebt dem Verfasser vor. Wir erkennen ferner in der systematisierenden Betrachtung den alten logosophischen Typus wieder, wenn Ignatius die Menschheit, vorab ihren göttlichen Anfang Christus, an die Spitze seines Weltbildes stellt[5]). So hatte ja die alexandrinische Theosophie in dem Logos eine Idealstätte erkannt, in der alle Wirklichkeit und alle Menschlichkeit schon gegeben sei.

Die Wortbedeutung ist bei Ignatius eine doppelte. Der Logos bedeutet ihm zum Teil das Wort. Durch dasselbe wird vom Gott Vater in heiliger Weise das der Welt ethisch vorgeschriebene Schweigen gebrochen[6]). Die Parallele zu

---

[1]) Magn. 6, 1 *ὅς πρὸ αἰώνων παρὰ πατρὶ ἦν καὶ ἐν τέλει ἐφάνη.*

[2]) Ad Polyc. 3, 2 *ἀγέννητος, ἄχρονος, ἀόρατος.*

[3]) *ὁ μόνος υἱὸς θεοῦ*, Römerbr. init.

[4]) Eph. 7, 2.

[5]) Eph. 20, 1. Vgl. Smyrn. 4, 2 *τέλειος ἄνθρωπος.*

[6]) Röm. 8, 2 über Christus *τὸ ἀψευδὲς στόμα ἐν ᾧ ὁ πατὴρ ἐλάλησεν ἀληθῶς.* Vgl. die oben besprochene Stelle Magnes. 8, 2, wo der Text nach den Worten *ὅς ἐστιν αὐτοῦ λόγος* weiter fortfährt *ἀπὸ*

dem stoisch-philonischen Logos prophorikos, der von dem der Gottheit innewohnenden Logos endiathetos reinlich ausscheidet, liegt auf der Hand[1]).

Die Grundbedeutung bleibt aber nicht sowohl Wort, als Vernunft, und zwar sowohl subjektiv gefafst und auf die Fähigkeit bezogen, Gott zu ergreifen[2]), als objektiv in einer Fassung, welche auf das intelligible Ideal des göttlichen Wesens hindeutet. Die Vernunft wird in letzterer Form, nach einer nicht ungewöhnlichen Begriffsassociation als göttliche Willensäufserung aufgefafst. Bei Ignatius ist der moralische Charakter, die Bedeutung des Begriffs als eines Sittlichkeitsgesetzes besonders hervortretend[3]). Dies wird mit der Haltung des christlichen Bischofs als Prediger zusammenhängen.

Die Christologie des Ignatius ist, obschon dem Stoff nach auf andere Weise bestimmt, doch in ihrem Aufbau das Produkt einer praktischen Empfindung. Viele seiner Ausführungen liefern hierfür den Beweis[4]). Dem praktisch

---

σιγῆς προελθών. (Dafs die Worte *ἀΐδιος οὐκ* später aus orthodoxen Motiven in die Handschriften hineingekommen sind, haben Zahn und Lightfoot nachgewiesen.) Die Vorstellung gemahnt an gnostische Spekulation. Bei Valentin war das Begriffspaar Logos und Zoe als Emanation des Äonenpaars Bythos und Sige betrachtet. Es ist schwierig, die Erscheinung bei Ignatius aufser Beziehung zu der gnostischen Begriffsprägung zu denken. Die letztere hätte man sich dann als ein vorvalentinianisches Specimen gnostisierenden Denkens vorzustellen. Dem Zusammenhang genauer nachzuforschen, sind wir indessen nicht veranlafst. Es verläuft sich die Sache zuletzt in eine dem Logosbegriff fremdartige Ideenmythologie.

1) Es ist an mehreren Stellen nicht möglich, sich des Eindrucks zu erwehren, dafs die altstoische Abstraktion dem christlichen Verfasser vorgeschwebt hat. Magn. 7, 1 *Ἰησ. Χρ. τὸν ἀφ' ἑνὸς πατρὸς προελθόντα καὶ εἰς ἕνα ὄντα καὶ χωρήσαντα.* Röm. 3, 3 *ὁ θεὸς ἡμῶν Ἰησ. Χρ. ἐν πατρὶ ὢν μᾶλλον φαίνεται.* Woher hätte man sich sonst diese mehrmals wiederkehrende sonderbare Reflexion zu erklären?

2) Ephes. 17, 2 *διὰ τί δὲ οὐ πάντες φρόνιμοι γινόμεθα, λαβόντες θεοῦ γνῶσιν, ὅ ἐστιν Ἰησ. Χρ.;*

3) Vgl. Smyrn. 6, 2 ad Polyc. 8, 1. Aufserdem die *γνώμη* in Ephes. 3, 2.

4) So wird an der hier zuerst besprochenen Logosstelle bei Ignatius Magn. 8, 2, nachdem Christus als der aus dem Schweigen

religiösen Zug Folge leistend, entwickelte er auch eine gewisse christliche Mystik, ähnlich wie wir sie im vierten Evangelium finden. Auch das kann als eine Äufserung der Logostheologie in seiner sekundären religiösen Ausbildung betrachtet werden[1]).

Aufser dem Logosbegriff verdient es noch der Beachtung, dafs, entsprechend der jüdischen Angelologie, ein vollständig mythologischer Apparat solcher Hypostasen sich findet, in denen wir eine ideengeschichtliche Folie zu der religiösen Logoslehre erblickt haben[2]). Die Anwendung des Begriffs *δύναμις* mag ferner hervorgehoben werden. Die Dynamis gehört der Gottheit an und ist noch keine differenzierbare Gröfse, aber sie greift sehr wirksam in das geistige Gebiet über. Sie überträgt sich gewissermafsen dem Gläubigen[3]). Ich verweise hier auf das oben bei diesem Begriff Gesagte, wo die Analogie zur Logosidee dargelegt wurde.

Die Schrift, welche hier demnächst besprochen werden soll, ist ein Werk, das, aus der grofsen Beliebtheit zu schliefsen, deren dasselbe sich seinerzeit erfreute, die theologische Empfindung gut getroffen haben mag. Die Abfassungszeit für den Hirt des Hermas ist ein wenig umstritten. Die apokalyptische Diktion, die sorglose Anwendung mehrerer später bestimmt geprägter theologischer Begriffe, das völlige Ausbleiben irgend einer Beziehung zu

---

hervorgegangene Logos Gottes bezeichnet worden, fortgefahren *ὃς κατὰ πάντα εὐηρέστησε τῷ πέμψαντι αὐτόν*. Dieser Nachsatz ist offenbar so gemeint, dafs er Aufschlufs über die Ausnahmestellung Jesu (als Logos Gottes) geben soll. — Sehr bezeichnend wird in der durch und durch logosophischen Stelle Eph. 7, 2 Jesus als der einzigartige Arzt deklariert. Die Stelle lautet: *Εἷς ἰατρός ἐστι σαρκικός τε καὶ πνευματικός, γεννητὸς καὶ ἀγέννητος, ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός, ἐν θανάτῳ ζωὴ ἀληθινή, κτλ.* — Vgl. die Aussage Philos über den Logos, Quis rer. div. heres 1, 502 *οὔτε ἀγέννητος ὡς ὁ θεὸς ὢν οὔτε γεννητὸς ὡς ὑμεῖς*. Man kann mit dieser Stelle vergleichen, was die Stoiker dialektisch über die Wandelung an dem Stoff des Einzelbegriffs lehrten. Zeller 3, 1. 94. Vgl. auch Aristoteles, Zeller 2, 2. 216 ff.

[1]) Stellen wie Röm. 3, 3. Smyrn. 4, 1. Eph. 19, 3. Vgl. im Neuen Testament auch Gal. 2, 20. Kol. 3, 3.

[2]) Trall. 5, 2. Smyrn. 6, 1.

[3]) Eph. 11, 1. 13, 1. Magnes. 3, 1. Röm. 3, 2.

den festen Lehrformen der gnostischen Häresien, die Ermangelung irgend einer Stellungnahme zur bischöflichen Verfassung weist auf eine alte Zeit hin. Andererseits überliefert uns die Tradition ein bestimmtes Datum, das man nur aus sehr gewichtigen Gründen preisgeben darf. Das muratorische Fragment — unterstützt von Catalogus Liberianus und somit offenbar auf Hippolyt zurückgehend — giebt als Verfasser des Werkes einen Bruder des römischen Bischofs Pius (Bischof von 140—155) an. In die Mitte des zweiten Jahrhunderts oder näher, wie Harnack[1]) überzeugend nachweist, in die Zeit, in welcher der Häresiarch Marcion noch nicht aufgetreten war (ums Jahr 145), hat man den Terminus ante quem zu setzen[2]).

An specifisch christlichen Zügen nach Mafsgabe der nachmalig fixierten dogmatischen Lehrsätze ist der Hirt arm. Die Frömmigkeitsideale, die den Inhalt der prophetischen Predigt bilden, entsprechen dem allgemeinen Sittlichkeitsgefühl der ernsteren Männer jener Zeit. Der Name Jesus Christus kommt in der Schrift nicht vor. Gleichwohl hat der Autor aus dem christlichen Bewufstsein heraus im Anschlufs an die neue religiöse Weltbotschaft (*νόμος θεοῦ*)[3]) eine Theologie entwickelt, welche die christliche Logoslehre in mehreren Punkten berührt.

Gott wird als der in sich Unfafsbare bestimmt[4]). Seine Beziehungen zur Welt bewirken Mittlerkräfte. Die Welt aber, das Objekt der göttlichen Einwirkung, ist der Ansicht des Hermas nach, in ihrem idealen Wesen und ihrem Ziel

---

[1]) L. G. II, 1. S. 258 ff.

[2]) Die Thatsache, dafs die Schrift sowohl dem Inhalt als der Benutzung nach sich als in verschiedene Teile zerlegt darbietet, ist dahin zu erklären, dafs die Abfassung nicht einmalig geschehen ist, sondern zu verschiedenen Zeiten und nach ungleichartigem Plan. Die Einheitlichkeit des Verfassers ist mit überzeugenden Gründen von Link und Baumgarten aus der Sprache und der theologischen Komposition nachgewiesen.

[3]) Sim. 8, 3. 2 *νόμος θεοῦ ἐστὶν ὁ δοθεὶς εἰς ὅλον τὸν κόσμον· ὁ δὲ νόμος οὗτος υἱὸς θεοῦ ἐστὶ κηρυχθεὶς εἰς τὰ πέρατα τῆς γῆς.*

[4]) Mand. I. Gott, der alles geschaffen hat, *πάντα χωρῶν, μόνος δὲ ἀχώρητος ὤν.*

gefafst, nichts als die Gesamtheit der sittlich Bewährten, der Kirche. Die Entstehung der Welt fällt ihm demgemäfs mit der der Kirche zeitlich zusammen[1]) oder genauer, die der letzteren geht der der ersteren zuvor[2]). Hier schimmert die Vorstellung durch, die von Philo schulgerecht aufgestellt worden war, nämlich von einem idealen Protoplasma, nur dafs hier das Abbild, die vom Logos besiegelte Gemeinde, an den Platz des Urbildes (des Logos selbst) geschoben ist[3]). Da dem so ist, so handelt es sich bei der Frage über die Vermittelung vor allem um diejenige, deren Objekt die gottselige Menschheit ist[4]).

Für die Form der göttlichen Beziehung auf das menschlich irdische Objekt kommt der Begriff der göttlichen Dynamis in Betracht. Es wird gelegentlich hervorgehoben, dafs Gott durch seine unsichtbare Dynamis die Welt zustande gebracht hat[5]). Der Kraftbegriff tritt überhaupt bemerkbar hervor in der theologischen Überlegung[6]). Der Teufel wird auf die Ermangelung dieser Eigenschaft hin charakterisiert[7]). Jedoch ist die Dynamis bei Hermas an keiner Stelle von Gott dermafsen gelöst gedacht, dafs eine selbständige Hypostase herauskommt. Er bleibt somit ein Grenzbegriff in seiner logosophischen Lehranschauung. Klare logosophische Elemente verbinden sich dagegen unserem Autor in dem Begriff Sohn Gottes. Der Name des Sohnes Gottes, sagt Hermas, ist grofs und unerfafsbar[8]), und —

[1]) Vis. 1, 3. 4.

[2]) So ausdrücklich gelehrt Vis. 2, 4. 1.

[3]) Dem analog ist es, wenn der stoisch philonische Logos als der Inbegriff seiner eigenen Äufserungen betrachtet wird.

[4]) Die Stelle Vis. 1, 3. 4 zeigt dies zur Genüge.

[5]) Vis. 1, 3. 4 *ὁ θεὸς τῶν δυνάμεων ὁ ἀοράτῳ δυνάμει καὶ κραταιᾷ . . . κτίσας τὸν κόσμον.* Vgl. Vis. 3, 3. 5.

[6]) Mand. 5, 1. 2. 9, 12.

[7]) Mand. 7, 2. 9, 11 al.

[8]) Hier wird der Sohn durch die Gott selbst charakterisierende Eigenschaft bezeichnet. Dasselbe Phänomen kommt in der stoischphilonischen Logoslehre vor. Es werden hier dem Logos mitunter auch solche Eigenschaften beigelegt, auf welche der Begriff als einer, der in dem Schöpfungs- und Offenbarungswerk eine Rolle hat, konse-

wie fortgefahren wird — er trägt die ganze Welt[1]). Das letztere erinnert an den providentiellen Weltlogos. Hieran schliefst sich der typische Zug aus der Logoslehre. Der Sohn Gottes nimmt Anteil an der Weltentstehung. Er ist der vor aller Welt existierende Beisitzer Gottes[2]). Seine Beziehung zum Vater gestaltet sich übereinstimmend mit seiner metaphysischen Parallelstellung. Sein Wollen ist von dieser Quelle abgeleitet. Er übermittelt den Menschen sittliche Ziele, die er von seiner Wesenseinheit mit dem Vater bezogen hat[3]).

Bei all diesen Beziehungen zu der Logostheorie kommt der Logos selbst wörtlich nicht vor. Mit dem Sohne Gottes wird aber religionsgeschichtlich das logosophische Weltideal verknüpft gedacht. Aber was bedeutet dem Hermas der Sohn Gottes?

Gewissermafsen ist Jesus damit gemeint, nämlich als derjenige, welcher der Sohn Gottes wird. Dies Werden vollzieht sich mit der Erfüllung seines messianischen Rufes[4]). In seiner Verbindung der zwei gegebenen Gröfsen: der Person Jesu und der hohen übersinnlichen Hypostase, knüpft die Vorstellung des Hermas an den Menschen an. Die Gotthaftigkeit, die diesem Menschen nachmalig zugeschrieben wurde, ist auf geschichtlichem Wege gewonnen worden und unter dem Gesichtspunkt einer an ihm vollzogenen Auszeichnung erwähnt. Das giebt allerdings eine andere Ideen-

quenterweise hätte verzichten müssen. Siehe Äufserungen wie Leg. alleg. 1, 48. De prof. 1, 561. De Cherub. 1, 156. De mundi op. 1, 6.

1) Sim. 9, 14. 5.

2) Sim. 9, 12. 2. Vgl. Sim. 5, 6. 5.

3) Sim. 5, 6. 3 *δοὺς αὐτοῖς τὸν νόμον ὃν ἔλαβε παρὰ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ.* Vgl. hiermit Joh. Ev. 17, 8, auch 14, 31. 15, 10. Es fallen überhaupt mehrere Berührungen mit dem vierten Evangelium auf. Ich verweise in Sonderheit darauf, wie in Übereinstimmung mit der johanneischen (alexandrinischen) Anschauung (siehe namentlich 1. Joh. 2, 3 ff. und Ev. 14, 21 ff.) *γινώσκειν θεόν* von unsrem Autor angewendet wird. Sim. 9, 18. Dazu noch die Stelle Sim. 9, 12. 5. Vgl. Joh. 10, 1. 7. 14, 6. Überhaupt Sim. 9, 12. Weiteres bei A. Resch, Aufserkanonische Paralleltexte, 3. Teil in Texte und Unterss. 1897. X. Bd. S. 15 fg.

4) Sim. 5, 2. 2 *ἐκλεξάμενος δοῦλόν τινα πιστὸν καὶ εὐάρεστον.*

konstruktion als die, welche eine universale Logosidee aufstellte. Jedoch ist der Begriff, der aus der theologischen Kombination des Autors herauskommt, darin dem philosophischen Logosbegriff gleich, dafs er seiner Beschaffenheit nach nicht mit anderen etwaigen göttlichen Hypostasen gleichen Rang einnimmt, sondern ein ideales Unikum ist. Näher trägt unser Verfasser seine Ansicht von der *ϑεοποίησις* des Herrn folgendermafsen vor:

Der Herr war eine menschliche Erscheinung[1]) und als solche Diener Gottes; aber vermöge seines fleckenlosen Wandels hat er den Geist ganz in sich aufgenommen. Dieser Geist gehört der theologischen Sphäre an und erhebt Jesus in dieselbe[2]) (Adoptianismus wie die Ansicht später in der kirchlichen Sprache bezeichnet wurde).

Mehr Interesse als die Modalität, in welcher der christliche Autor ein Problem fafste, in welches immer ein dem Logosgedanken fremdes Element (die fleischlich erschienene Person Jesu) hineingekommen war, können die Bezeichnungen beanspruchen, mit denen Hermas halb mythologisch, halb theologisch seine logosophischen Vorstellungen ausgedrückt hat. Eine grofse Rolle sehen wir dann die Engel bei ihm spielen. Er zeichnet dieselben in Übereinstimmung mit dem oben aufgestellten jüdisch apok. Schema. Dem ist es gemäfs, dafs sie vor der Welt geschaffen sind, und dafs Gott seine Schöpfung ihrer Obhut anvertraut[3]). Wir vernehmen ferner, dafs sie in den heiligen Episoden die göttlichen Offenbarungen vermittelten. Es sind der hohen Engel sechs, und als der siebente der höchste (*ἄγγελος σεμνότατος*), der Engel Michael, welcher kein anderer ist als der Herr, der Sohn Gottes selbst[4]). In einem pleonastischen Ausdruck finden wir den Begriff des

---

[1]) Es mag beachtet werden, dafs Hermas weder den Namen Jesus noch die Bezeichnung Mensch bietet. Auf beides deutet er hin mit seiner Äufserung von der Erscheinung im Fleisch.

[2]) Siehe die Stelle Sim. 5, 6. 5 ff.

[3]) Vis. 3, 4. 1; vgl. Sim. 5, 5. 3 . . . *οἷς παρέδωκεν ὁ κύριος πᾶσαν τὴν κτίσιν αὐτοῦ.*

[4]) Sim. 8, 3. 3. Vis. 5, 2 u. a. St. Dazu die Noten von Harnack.

Engels sogar mit dem des Geistes verbunden[1]), wie wir gesehen haben, dafs der Geist mit dem Sohn Gottes in Verbindung eintrat. Ganz klar würde die Sache liegen, wenn man rundweg die Identität dieses Oberengels, resp. des Sohnes Gottes, mit dem Geiste statuieren könnte. Aber die völlige Kongruenz der Begriffe läfst sich kaum behaupten[2]). Das Sichere ist, dafs die Begriffe in der Anwendung des Autors dermafsen ineinander übergehen, dafs sie völlig dasselbe theologische Gepräge haben. Sehen wir somit den Sohn gelegentlich einen logosophischen Gedanken übernehmen, so kann auch der Geist der Vorstellung als Ausdruck dienen[3]).

Zeitlich kaum erheblich weit abliegend von dem hier zuletzt untersuchten Schriftwerk ist die Abfassung der Predigt, die unter dem Namen zweiter Clemensbrief bekannt ist. Irgend ein äufserer Grund, die Schrift von der Zeit ums Jahr 140 hinabzurücken, liegt nicht vor[4]). Und innere Indicien sprechen gegen eine Abfassung nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts. Das Mahnschreiben, dessen „epistolische“ Form die spätere Überlieferung als brieflich gemifsdeutet hat, wird in Rom (so Harnack) oder Korinth (Lightfoot) geschrieben sein.

Die Grundsätze, die in dem Schriftstück vorgetragen werden, entsprechen den allgemein sittlichen Axiomen des

---

[1]) Mand. 11, 9. Der in der Versammlung der Heiligen auftretende prophetisch gestimmte Mensch wird vom Engel des heiligen Geistes erfüllt. Dieser giebt ihm seine Rede ein *τότε ὁ ἄγγελος τοῦ προφητικοῦ πνεύματος ὁ κείμενος πρὸς αὐτὸν πληροῖ τὸν ἄνθρωπον.*

[2]) Auch die Stelle Sim. 9, 1 ist hierfür zum Beweis nicht ausreichend.

[3]) Vgl. aufser Mand. 3, 1. Sim. 5, 6. 5, zusammengehalten mit Sim. 9, 6. 1. 9, 12. 2 u. a. St. besonders in den Similitudines.

[4]) Jedoch will das erwogen werden, was Harnack, L.G. II, 1, 440 ff. zu Gunsten für die Annahme anführt, dafs dies das Schriftstück sei, auf welches sich das Zeugnis Euseb. h. e. IV, 23. 11 bezöge mit der Nachricht, dafs unter Soter ein Schreiben von Rom aus den Korinthern zugegangen sei. Das gäbe für die Abfassung den Ansatz von ± 170. Aber der Inhalt des Schriftstückes ist der Annahme ungünstig. Zu der Zeit Soters gab die Apologie mit anders gefärbten Erörterungen den theologischen Ton an.

moralphilosophischen Heidentums; weniger ist zu merken von lehrerischer Gewandung der sich specifisch nach Christus nennenden Religion[1]). Jedoch ist ihm der Christusbegriff ein durchaus hoher und eigentümlicher. Programmmäfsig hat der Verfasser folgende Worte an die Spitze gestellt: Brüder, so müssen wir über Jesus Christus denken, wie über Gott, wie über den Richter der Lebendigen und Toten.

Dieser Gott wird nun nach seiner Beschaffenheit vermittelst des *πνεῦμα* beschrieben, und zwar so, dafs wir an die Logoshypostase direkt erinnert werden. Der Begriff des Geistes dient dazu, den Zustand der Erlöserperson als denjenigen eines übersinnlichen Wesens zu charakterisieren. *πνεῦμα* entspricht in seiner Christustheorie dem Logos der philonischen Theophanien[2]). Sein Beruf entspricht dem solcherweise philosophisch bestimmten Wesen. Er übermittelt die Erkenntnis der Wahrheit (resp. des Vaters der Wahrheit) und des ewigen Lebens[3]).

---

[1]) Vgl. den Schlufssatz Kap. 6 *τίς ἡμῶν παράκλητος ἔσται ἐὰν μὴ εὑρεθῶμεν ἔργα ἔχοντες ὅσια καὶ δίκαια;*

[2]) 9, 5 *Χριστὸς ὁ κύριος . . . . ὢν μὲν τὸ πρῶτον πνεῦμα, ἐγένετο σάρξ.*

[3]) 3, 1 *ἔγνωμεν δι᾽ αὐτοῦ τὸν πατέρα τῆς ἀληθείας.* 20 Schlufs *δι᾽ οὗ ἐφανέρωσεν ἡμῖν τὴν ἀλήθειαν καὶ τὴν ἐπουράνιον ζωήν.* An die Begriffssphäre der alexandrinischen Theologie können Ausdrücke wie *ζωή φῶς* etc. erinnern. Ein Beispiel der hiermit angedeuteten Begriffsverknüpfung sei angeführt aus dem Poimander des Hermes Trimegistos; Kap. 1, 21 lesen wir hier *φημὶ ἐγὼ ὅτι ἐκ φωτὸς καὶ ζωῆς συνέστηκεν ὁ πατὴρ τῶν ὅλων.* Geistige Wertbegriffe dieser Art, mehr oder weniger direkt mit der Vorstellung von Logos-Christus, dem Gottes-Sohn, verknüpft, haben der höheren Christologie den Weg gebahnt, wie Harnack in seinen dogmengeschichtlichen Ausführungen öfters betont. Besonderen Dienst haben hier die Hymnen (vgl. die bekannte Aussage im Pliniusbrief [Plin. jun. ep. 10, 97], Carmen Christo, quasi deo, dicere secum invicem) und liturgische Formeln geleistet. Vgl. besonders die eucharistischen Gebete der Didache (Texte und Untersuchungen, 2. Bd. 1886, H. 1 und 2) Kap. 9 und 10. 10, 2 *εὐχαριστοῦμέν σοι ὑπὲρ τῆς ζωῆς καὶ γνώσεως ἧς ἐγνώρισας ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ.* Harnack findet (zuletzt in Herzog R. E. 3. Aufl. S. 721 fg.), die Zeit Hadrians gebe das wahrscheinlichste Datum für die Abfassung der Zwölfapostellehre. Ich mufs mich mit vielen Historikern (siehe besonders J. Réville in Les Orig. de l'Ép. S. 242 fg.) für die Zeit um

In einem zweiten Punkt berühren sich die Aufstellungen unseres Autors mit der Logoslehre, nämlich in dem, was er über die Kirche äufsert. Er lehrt von einer Urkirche geistiger Art, welche der Welt präexistierte[1]). Eine Bibelstelle, Gen. 1, 27, mufs ihm als Offenbarungsgrund dieses Gedankens dienen[2]). Die von Philo ausgeprägte Vorstellung eines idealen Prototyps ist gemeint[3]), mit anderen Worten, es hält die Logosidee — obwohl das Wort Logos selbst nicht genannt wird — ihren Einzug auf die Bühne der theologischen Ausführung unseres Autors[4]).

Wie tief der Verfasser vom zweiten Clemens in dem logosophischen Schema steckt, zeigt die Amphibolie des Begriffs, welche ihm von den Kritikern den unberechtigten Tadel der Verworrenheit zugezogen hat. Der Logos war in der philosophischen Sprache nicht nur das Urbild, sondern auch der bleibende Inhalt von der Sache, zu der er in Beziehung gedacht wurde; er vertrat so zu sagen deren geistiges Wesen. So wird auch unserem Autor Christus nicht nur der geistige Urgrund, aus dem die Erscheinung Jesu und

---

das Jahr 100 oder eine gar noch frühere Zeit erklären. Dafür fallen mir ins Gewicht: das Verhältnis zur Feier des Sonntags, das uns aus der Schrift entgegentritt, ferner diverse kulturelle und rituelle Bestimmungen, vor allem aber das Fehlen irgend einer kirchlichen Organisation, welche den störenden Einflüssen der Irrlehrer oder dem Unwesen unberufener Propheten wehren könnte. Der Ort der Schrift ist unsicher, zumal dieselbe, wie sie jetzt vorliegt, auf einer älteren Grundschrift ruht. Ihre jetzige Gestalt mag sie in Syrien bekommen haben.

[1]) Kap. 14 (Lightfoots Ausg. S. Clement of Rome. London 1877, S. 332 ff.) *τῆς ἐκκλησίας τῆς πρώτης τῆς πνευματικῆς, τῆς πρὸ ἡλίου καὶ σελήνης ἐκτισμένης.*

[2]) Der Fall steht in der christlichen Litteratur nicht vereinzelt da, besonders in gnostisierenden Erörterungen.

[3]) Das zeigt die Ausführung desselben Themas, welche Celsus bietet (Orig. c. Cels. 6, 35): *ὑπό τινων λέγεσθαι ἐκκλησίας τινὸς ἐπουρανίου καὶ κρείττονος αἰῶνος ἀπόρροιαν εἶναι τὴν ἐπὶ γῆς ἐκκλησίαν.* Dafs die Alexandriner dieselbe theoretische Anschauung haben, ist erklärlich; siehe besonders Clemens Alex. Strom. 4, 8. 66. Vgl. 6, 13. 107.

[4]) Statt des Wortes Logos figuriert Jesus, die erhöhte Himmelshypostase Kap. 14 *ἦν γὰρ πνευματικὴ ὡς καὶ ὁ Ἰησοῦς ἡμῶν.*

die Erscheinung der Kirche abzuleiten sei, sondern auch der bleibende Inhalt, das geistige Wesen des letzteren, wie des ersteren Begriffs[1]).

Der zweite Clemens liegt mit seiner relativ späten Abfassung auf der Grenze der uns in diesem Abschnitt gesteckten Zeitperiode. Für die Zugehörigkeit zu der von den „apostolischen“ Autoren einerseits und den Apologeten andererseits umrahmten litterarischen Gattung entscheidet aber der Inhalt des Schriftwerkes. Dasselbe den jemaligen Lehrgehalt berücksichtigende Kriterium bringt unter der oben aufgestellten Kategorie noch weiteres litterarisches und traditionelles Gut aus dem zweiten Jahrhundert bei. Der Anschlufs an die Werke der apostolischen Väter ist in den Fällen, die ich hier dem oben Dargelegten zur Seite stelle, zunächst ein ziemlich naher.

Es mag hier zuerst eine Äufserung aus dem Martyrium des Polykarp erwähnt werden. Das Martyrium des Polykarp ist ein Schreiben, in dem die Gemeinde in Smyrna über den im Jahre 155 erfolgten Märtyrertod des Bischofs Polykarp berichtet, und das ziemlich gleichzeitig mit der Katastrophe verfafst sein wird[2]). Hier liest man (14, 1), dafs Polykarp Gott folgendermafsen angerufen habe: Vater Jesu Christi, durch den wir die Erkenntnis deiner erhalten, o Gott der Engel und Kräfte und der Schöpfung all![3]).

Die Heimat sowohl dieses als eines zweiten apostolischen

---

[1]) Oben cit. Kap. 14; vgl. in Sonderheit die Äufserung: *λέγομεν εἶναι τὴν σάρκα τὴν ἐκκλησίαν καὶ τὸ πνεῦμα Χριστόν.* Die Aussage giebt mit einfachem Eintausch des Wortes *λόγος* durch Christus die philonische Lehre der Anthropogenese, gedeutet auf die kirchliche Körperschaft. Wegen der zahlreichen hierauf bezüglichen Stellen in den Werken Philos siehe Siegfried S. 239 fg. 189 fg. Aucher S. 26. Quaest. in gen. I, 37. Mulier est symbolice sensus et vir intellectus. Ich verweise besonders auf Leg. alleg. II. I, 74 und 66. Dazu die Stelle Leg. alleg. III. 1, 97, wo über Eva gelehrt wird, sie sei in Adam schon mit enthalten, wie das Moment der Sinnlichkeit als Accidens in der Vernunft (Nus, Logos) vorhanden sein kann.

[2]) Ligbtfoot-Harmer, The Apostolic Fathers, London 1891, S. 185 ff.

[3]) *δι᾽ οὗ τὴν περὶ σοῦ ἐπίγνωσιν εἰλήφαμεν ὁ θεὸς ἀγγέλων καὶ δυνάμεων καὶ πάσης κτίσεως.*

Vaters, des Papias, ist Kleinasien. Hier entwickelte sich eine Theologie, die in mehr als einem Punkte mit dem Entwickelungsgang unserer Idee interessante Beziehungen hat. Der Epheser- und Kolosserbrief, das apokalyptische Schrifttum, vor allem die johanneische Litteratur mit ihrer Nachwirkung legen hier beredtes Zeugnis ab. Zu voller Macht reifte die Richtung mit der dort gepflegten Apologetik, die aber schon vielfach den Boden vorbereitet vorfand. Zur Darstellung desselben kleinasiatischen Typus hat ein Kreis von Lehrautoritäten, die zugleich mit Papias in der altkirchlichen Geschichte hervortreten, beigetragen. Das sind die von Irenäus erwähnten kleinasiatischen Presbyter, christliche Lehrer, welche mit ihren angeblich von der Gründungszeit des Christentums stammenden Überlieferungen und Anweisungen den Übergang des ersten zum zweiten Jahrhundert an ihrer Heimstätte vertraten[1]). Die Aussagen, die uns Irenäus von ihnen aufbewahrt hat[2]), zeugen in einer sehr bedeutsamen Weise von einer dort sich anbahnenden religiösen Metaphysik. Über Gott vernehmen wir, zunächst mit Worten des Irenäus, den echt griechischen, resp. altpythagoreisch klingenden Lehrsatz[3]): Alles was bei Gott ist und von ihm her kommt, habe als Merkmal die Zahl und das geordnete Mafs[4]). Die Stelle, die eine solche Erklärung giebt, fährt dann weiter fort. In demselben abstrakten Gedankenflufs beharrend, bezeichnet Irenäus mit den Worten eines dieser asiatischen Lehrer als

---

[1]) Harnack, L. G. II, 1. 333 ff.

[2]) Ich citiere im folgenden nach der Zusammenstellung der Presbyteraussagen in Harnack, v. Gebhardt und Zahns Ausgabe von Patr. apost. Fasc. 1, S. 196 ff.

[3]) Patr. apost. S. 202. Rel. 10 *ἅπαντα μέτρῳ καὶ τάξει ὁ θεὸς ποιεῖ καὶ οὐδὲν ἄμετρον παρ' αὐτῷ ὅτι μηδὲν ἀναρίθμητον.* Nur accidentielle Bedeutung hat es, dafs dergleichen Aussagen grofskirchlicherseits veranlafst sein mögen durch eine akute Reaktion der vulgärchristlichen Betrachtung gegen eine mit ihr kollidierende theologische Specialbewegung (den Gnosticismus). Doch kommt dieser erste Teil des hier erörterten Spruchs zunächst auf Rechnung des Irenäus.

[4]) Die Bedeutung der Zahl und der Symmetrie bei den Neupythagoreern Zeller 3. Aufl. 3, 2. 121 ff. 130. 133 ff.

das Maſs des an sich unmeſsbaren Vaters den Sohn; denn bei ihm träfe es zu, daſs er Gott in sich befaſst (capit eum, das griechische χωρεῖ)[1]). Das giebt ein stoisches Philosophumenon in religiös christlicher Anpassung. Eine ähnliche Reflexion findet sich bei Philo mit Bezug auf den Logos[2]).

Wie die Bezugnahme auf das alexandrinisch gefärbte Evangelium Johannis auſser Zweifel unter ihnen vorhanden war[3]), so fand sich in den Aussagen dieser Presbyter auch das Wort ὁ λόγος[4]). Es ist also in diesem Kreise die Logosweisheit gepflegt und weiter fortgepflanzt worden.

Mit dieser u. a. von den kleinasiatischen Presbytern befürworteten logosophischen Theologie stimmt nun eine groſse Zahl christlicher Lehrbetrachtungen überein. Es ist der ganze Zeitgeist derartigen theologischen Spekulationen zugeneigt. In Verbindung mit dem Namen Jesu wurde eine Hypostasentheologie entwickelt, in der die theoretische Logosweisheit auf verschiedenste Weise geübt wurde. Die Person Jesu selbst büſst unterdessen mehr und mehr ihre geschichtlich menschliche Beschaffenheit ein. Beispiele hierfür haben ja sämtliche unter diesem Abschnitt erörterten Schriften gegeben. Es werden weitere folgen. Theologische Produkte, deren Ansehen als litterarische Zeugnisse für diese kirchliche Übergangszeit weder durch allgemeinere Verbreitung, noch durch groſskirchliche Motivierung gestützt erscheint, tragen doch eben wegen dieser gemeinsamen theoretischen Richtung zur allgemeinen Charakteristik der Periode bei. Die theologische Begriffslage wird sich durch eine Erscheinung besonders kennzeichnen lassen. Ich denke an den Terminus Gott (Sohn Gottes) als Bezeichnung für Jesus. Es ist beiläufig bemerkt worden, daſs auch vor der uns

---

[1]) Et bene qui dixit ipsum immensum patrem in filio mensuratum, mensura enim patris filius, quoniam et capit eum. Siehe v. Gebhardt und Harnack zu der Stelle.

[2]) De somn. I. 1, 630.

[3]) Patr. ap. 1, S. 204 fg. Rel. No. 18 ὡς οἱ πρεσβύτεροι λέγουσι. Dann ein dem Joh. Ev. 14, 2 entnommener Spruch.

[4]) Oben cit. Rel. Quemadmodum verbum eius ait.

jetzt beschäftigenden Litteraturperiode das Attribut Gott der Person Christi beigelegt erscheint. Es mag aber beachtet werden, dafs die christlichen Schriftsteller ursprünglich eine gewisse Scheu zeigten, die Synthese auszuführen.

Im vierten Evangelium kommen ein paar Stellen in Betracht. Der Prolog legt dem Logos das Prädikat Gott bei und sichert somit dem im Fleisch geoffenbarten (V. 14) Gottesgesandten den gebührenden theologischen Nimbus. Eine zweite Stelle, die denselben Begriff einführt, ist vom Pathos der Anbetung getragen[1]). Der Fall ist für die erste christologische Theopoiese symptomatisch[2]). Bemerkenswert ist, wie im vierten Evangelium Jesus die Huldigung Nathanaels[3]): Du bist der Sohn Gottes, dahin erwidert, dafs er sich als den Menschensohn bezeichnet[4]). — Es kommt ferner das Prädikat Gott auf Christus angewandt in dem sogenannten Titusbrief[5]) vor, dessen Redaktion in die Zeit zwischen 90—110 fallen mag[6]), und im zweiten Petrusbrief[7]), dessen Abfassung vielleicht noch ein paar Decennien später anzusetzen ist: aber beidemal formelhaft in der Doppeltitulatur Gott und Heiland. Überhaupt: das Wort *θεός*, das namentlich in den philonischen Erörterungen mit der Logoslehre eng verknüpft erscheint, ist in der ersten christlichen Anwendung keine solenne Bezeichnung für Jesus, sondern es ist ein bestimmter Anlafs dafür immer ersichtlich. Die Bezeichnung nahm aber mit der Zeit zusehends zu, unterstützt von einer in der damaligen römisch-griechischen Kulturwelt weit verbreiteten Anschauung[8]), und die immer an-

---

[1]) Joh. 20, 28.

[2]) Vgl. das oben S. 200 Anm. 3 besonders unter Hinweis auf den Pliniusbrief und die Gebetsformeln der Didache Gesagte.

[3]) 1, 49 ff.

[4]) Merkwürdige Umkehrung der Reflexion bei Barnabas 12, 10.

[5]) 2, 13.

[6]) Harnack, L. G. II, 1. 480 ff. Eine spiritualistische Färbung eignet überhaupt dem Christusbegriff der Pastoralbriefe. Vgl. in dem durchweg das Zeichen des nachapostolischen Zeitalters tragenden 1. Tim., daselbst 3, 16, über den Herrn *ὅς ἐφανερώθη ἐν σαρκί* .... *ὤφθη ἀγγέλοις* .... *ἀνελήμφθη ἐν δόξῃ*.

[7]) Kap. 1, 1.

[8]) Es kommt hierbei besonders die stoische Anthropologie in

wachsende Popularität hierhergehöriger Bestimmungen markiert den Weg des zur Logosreligion sich entwickelnden Christentums. Schon Schriften aus der Litteraturgruppe des vorliegenden Abschnitts zeigen, dafs man es in diesem Punkte weit gebracht hatte. Sowie eine religiös-theologische Lehre vorgetragen wird, und dabei auf die Stifterpersönlichkeit reflektiert wurde, schweift die Vorstellung von dem materiell gegebenen Menschengegenstand ab, und was vorgewaltet, ist ein geistiges Ideal[1]).

Der Begriff *θεός* drückt nun mit ureigenstem Worte das aus, worauf der hohe Gedanke hinstrebte. Er markiert aber an sich zunächst eine Grenze, und das, was die religiöse Empfindung vornehmlich erstrebte, war eine Relation. Es sind darum in den Schriften, die wir zur Untersuchung heranziehen, vornehmlich andere Wendungen, die unsere Aufmerksamkeit erregen, nämlich der Logos vorab und die übrigen Exponenten für die Idee der beziehungsfähigen Gottheit und des wirksamen Gotteswesens.

Die Bezeichnung *λόγος* in der Bedeutung der göttlich ethischen Autorität finden wir in den *παραδόσεις* des Matthias[2]), einem in der Grofskirche angesehenen Werke, dessen Abfassung wohl kaum über die Mitte des zweiten Jahrhunderts zu setzen ist. Übrigens besitzen wir von dem Werke nur ein paar von Clemens Alex. aufbewahrte Sätze[3]).

An die pseudo-apostolische Schrift, die kein Evangelium gewesen, schliefsen wir ein Evangelium, das ausnahmsweise keine apostolische Vignette trug.

Betracht. Die Begriffe Mensch und Gott waren durch sie nahe aneinander gebracht worden.

Über den im damaligen Altertum weit verbreiteten Gebrauch des Wortes *θεός* (*θεὸς καὶ κύριος*) siehe Harnack, Dogmg. 1, 82 fg.; vgl. auch daselbst 130 fg.

[1]) Dabei konnte noch in der Zurechtlegung der zwei Daten grofse Abweichung stattfinden, je nachdem man die Menschlichkeit Jesu als etwas Substantielles beibehielt oder als quantité négligeable betrachtete.

[2]) Fragment bei Clemens Alex. Strom. 7, 13. 82. Hier die Wendung: *ὡς ὁ λόγος ὑπαγορεύει.*

[3]) Harnack, L. G. II, 1. 596.

Das Hebräerevangelium, eine in Palästina entstandene Schrift, die frühzeitig nach Ägypten gekommen ist und dort in griechischer Sprache Verbreitung gefunden hat, ist kein sekundäres Evangelienwerk, wie auch Zahn[1]) unter besonderer Bezugnahme auf das Matthäusevangelium zugiebt. Dann aber empfiehlt es sich nicht mit Zahn, der die Schrift einem Kreise nazarenischer Judenchristen zuweist, die Abfassungszeit erst in die Jahre 135—150 anzusetzen[2]). Sondern da die Schrift auf gleicher Traditionsgrundlage steht mit den Evangelien des Matthäus und Lukas[3]), werden wir mit der Abfassung kaum das erste Jahrhundert überschreiten dürfen. — Ein noch aufbewahrtes Fragment[4]) berichtet in eigentümlichen Wendungen über das Taufereignis. Christus wird hier als der erstgeborene Sohn in dem Sinne der damaligen alexandrinisch geprägten Metaphysik bezeichnet[5]). Das Auffallendste aber bietet eine Äufserung, der zufolge Jesus sich in einer geschichtlichen Episode als Sohn des heiligen Geistes einführt, und zwar so, dafs der Geist als seine Mutter[6]) und Jesus als völlig unter der Macht dieses theologischen Prinzips stehend erscheint[7]). Hier ist die Antinomie der zeitlich-irdischen Erscheinung Jesu und der in ihm als thätig angenommenen Gotteswirklichkeit empfunden und für die letztere Hypostase der Begriff des Geistes aufgestellt.

Dem Hebräerevangelium ist das Ägypterevangelium zur Seite zu stellen. Die Benutzung desselben, die auf ver-

---

[1]) Geschichte des neutestamentlichen Kanons II, 2. 717.

[2]) Daselbst 721 fg.

[3]) Harnack, L. G. II, 1. 650.

[4]) Die Fragmente gesammelt von Zahn, Forschungen II, 686 ff.

[5]) Fragm. 3 bei Zahn. Tu es enim requies mea, tu es filius meus primogenitus, qui regnas in sempiternum.

[6]) Dieser Zug erinnert uns an den Boden, wo das Evangelium entstanden ist, denjenigen nämlich der hebräischen Theologie, wo der Geist רוח ein Femininum ist. Bei den jüdischen Gnostikern wiederholt sich die Vorstellung.

[7]) Fr. 4. *ὁ σωτήρ φησι· ἄρτι ἔλαβέ με ἡ μήτηρ μου τὸ ἅγιον πνεῦμα ἐν μιᾷ τῶν τριχῶν μου καὶ ἀπήνεγκέ με εἰς τὸ ὄρος τὸ μέγα Θαβώρ.* Parall. Matth. 4, 1. 8.

schiedene ältere ägyptische Gnostiker, auf den ägyptischen Enkratiten und auf den römischen Verfasser des sogenannten zweiten Clemensbriefes zurückgeht, läfst die Abfassung der Schrift vor den Jahren 130—140 sicher erscheinen[1]).

In diesem Evangelium ist der Sohn Gottes neben dem Geist so erwähnt, als stelle er mit dem obersten Gott Vater ein einziges geistiges Wesen dar[2]). Dies wurde später der Hauptlehrsatz einer theologischen Richtung in der Kirche, der sogenannten Sabellianer, und diese beriefen sich ausdrücklich auf einen von diesem Evangelium aufbewahrten Herrnspruch, der dies aussagen sollte.

Aus diesem Evangelium scheinen auch die jedenfalls sehr alten evangelischen Worte zu stammen, die in dem jüngst von Grenfell und Hunt in Benehse in Unterägypten an den Tag gebrachten Papyrusblatt stehen[3]). Diese Herrnsprüche enthalten über die Person Jesu ein paar Aussagen echt logosophischen Charakters.

Als der dritte von diesen Sprüchen steht hier folgende Aussage. Jesus spricht: Ich trat mitten in der Welt auf, und im Fleisch erschien ich ihnen[4]).

Die Schrift, die ein solches Wort Jesu enthält, mufs notwendig die evangelische Persönlichkeit als eine kosmo-

---

[1]) Vgl. Harnack, L.G. II, 1. 612 ff., woselbst die Fragmente, die wir von dem Evangelium besitzen, abgedruckt sind.

[2]) τὸν αὐτὸν εἶναι πατέρα, τὸν αὐτὸν εἶναι υἱόν, τὸν αὐτὸν εἶναι ἅγιον πνεῦμα. Epiph. haeret. 62, 2.

[3]) Nach der Mitteilung der Herausgeber sei das Papyrusblatt schon aus paläographischen und anderen Gründen bis auf die Zeit um 200 nach Chr. zu setzen. Dafs aber der Inhalt möglicherweise aus dem Ägypterevangelium hergenommen ist, deuten schon die Herausgeber als Hypothese an. Harnack hat diese Hypothese in seiner Publikation: Über die jüngst entdeckten Sprüche Jesu, Freiburg i. Br. 1897 sehr plausibel gemacht. Nachdem Robinson in The Expositor 1897, Vol. 6. 417 ff. auf einige auffallende Berührungspunkte mit den Fragmentstücken bei Clemens Alex. hingewiesen hat, der das Ägypterevangelium kannte und wahrscheinlich in den betreffenden Punkten eben auf dies Evangelium zurückging, kann die Hypothese, dafs hier Worte aus diesem Evangelium ausgeschrieben sind, für eine sehr wahrscheinliche Annahme gelten. — Ich citiere nach der oben angeführten Abhandlung Harnacks.

[4]) Harnack S. 12. 23.

logische Gröfse nach dem Schema der Logoshypostase dargestellt haben, deren geistige überräumliche Natur nur zu bestimmten Zwecken eine sinnliche Erscheinungsform annahm [1]).

Noch entschiedener tritt aber Jesus als das Logoswesen hervor in dem vierten Spruch, der aber meines Erachtens entschieden anders aufzufassen ist, als wie ihn mehrere Kritiker und besonders Harnack [2]) verstehen. Es heifst hier:

Jesus spricht: [Wenn einer] allein ist, [so] bin ich mit ihm. Hebe den Stein auf und daselbst wirst du mich finden, spalte das Holz und ich bin da [3]).

Dafs hierin nur der allgemeine Gedanke ausgedrückt sein sollte, Jesus sei dem Gemüt der Glaubenden bei jeder Beschäftigung gegenwärtig, ist mir ein unbegreifliches Quid pro quo [4]). Nicht das wird gesagt, dafs Jesus dort zugegen ist, wo der Mensch thätig ist, sondern in möglichst plastischer Weise wird erklärt, dafs er in jedem Stoff, den man sich vornimmt oder zerlegt, vorhanden ist. Wir haben die

---

[1]) Die Präexistenz Christi ist durch diese Worte zwar nicht notwendig gelehrt, aber sie scheint sich doch als Begleitsvorstellung in dem Zusammenhang zu empfehlen. Vgl. Two lectures on the „Sayings of Jesus“ von Lock und Sanday. Oxford 1897, S. 38.

[2]) S. 18 ff.

[3]) Aufser einigen Buchstaben lädierter Worte sind folgende Worte deutlich zu lesen: *ἐστὶν μόνος .... ἐγώ εἰμι μετ' αὐτ[οῦ]· ἔγει[ρ]ον τὸν λίθον κἀκεῖ εὑρήσεις με, σχίσον τὸ ξύλον κἀγὼ ἐκεῖ εἰμί.*

[4]) Wäre dies die Vorstellung, würde griechisch wohl nicht *ἐκεῖ εἰμί* geschrieben worden sein, sondern das Verbum *πάρειμι*, und zwar am besten die Futurform dieses Verbums, *παρέσομαι*, wäre hier zu erwarten. (Vgl. über das *παρά*, konstruiert mit dem Dativ, das ein ruhiges Verweilen in der Nähe einer Person angiebt, Kühner, Gr. Gram. II, 1. 443.) Gemeint ist an unserer Stelle dieselbe Art Allgegenwart, die schon der Aussage in Spruch 3 als Voraussetzung dient. Vgl. Der Logos I, 118. 120 fg. 124. Diog. Laert. VII, 13 fg. von der Vernunft, welche die Knochen und die Nerven durchzieht. Ähnlich wie hier fafst Clemen, die christliche Welt, 1897, Nr. 30, die Stelle auf. Clemen verweist auf den Epheserbrief. Sonderbarerweise findet Lock (oben citierte Abhandlung S. 25), wiewohl er für die oben dargestellte Fassung günstig gestimmt ist, „it does not emerge Christ in the nature“. Vgl. Sanday S. 40. Etwas unsicher, aber der obigen Auffassung der Aussage nahe kommend, drückt sich Heinrici aus in Theol. Ltztg. Nr. 17, 1897, Sp. 452 fg. Vgl. Sp. 456.

stoische Lehre von dem Logosgeist διῆκον διὰ πάντα einfach in die Christologie übertragen.

Von den Evangelienfragmenten wenden wir uns zu einem jüdischen Dialog. In der Zeit zwischen dem Barkochbakriege und der Abfassung der Streitschrift des Celsus gegen die Christen, also 135—150[1]), hat ein christgläubiger Jude aus dem Orient, Namens Aristo von Pella, einen Dialog zwischen einem Juden und einem Judenchristen verfafst, die sogenannte Altercatio Jasonis cum Papisco. Wir besitzen von der Hand eines Euagrius aus dem 5. Jahrhundert eine Schrift, Altercatio Simonis et Theophili, welche sich auf den erstgenannten Dialog gründet. Harnack sucht[2]) nachzuweisen, dafs wir in der letzten Schrift eine ziemlich treue lateinische Reproduktion des Dialogs von Aristo besitzen, immerhin ohne dafs eine wörtliche Gemeinsamkeit sicher nachweisbar erscheint.

Der Christusbegriff ist ein logosophischer. Er wird aus dem Alten Testament auf allegorische Weise abgeleitet. In 3, 12 im Dialog Simons und Theophils[3]) wird die Weisheit mit dem präexistierenden Christus identifiziert. Christus wird als Gott und Sohn Gottes, dann als dei virtus und dei sapientia deklariert. Das mag aber theologische Paraphrase des Euagrius sein. Dem alten Jason und Papiscus-Dialog sicher angehörig ist eine von Hieronymus[4]) erwähnte Aussage. Hier wird die Genesisstelle, dafs Gott im Anfang den Himmel und die Erde schuf, dahin erklärt, dafs „im Anfang" bedeute: in Christus, im Sohne. Es kann für wahrscheinlich gelten, dafs Aristo hier als Interpret auftritt, mithin, dafs der Fall nicht schon mit dem Genesistext gegeben war. Das Wort, das in seinem gewöhnlichen Sinne eine von der zeitlich-örtlich messenden Phantasie hervorgebrachte Vor-

---

1) Harnack, L.G. II, 1. 268.

2) Texte und Untersuchungen I, 2. 1883. Siehe bes. S. 128 fg.

3) Harnack, ebenda S. 21.

4) Quaestiones hebr. in lib. Gen. p. 3 ed. Lagarde. 1868. Harnack S. 18. In Genesi scriptum est. In principio fecit deus caelum et terram hoc est: In Christi arbitrio .. etc. Die Worte bei Hieronymus: Plerique aestimant, sicut in Altercatione quoque Jasonis et Papisci scriptum est .... In filio fecit deus coelum et terram.

stellung bezeichnet, hat die Geltung eines hypostatischen Begriffs erhalten und erscheint hier in christlicher Deutung. Wie ist das Wort zu dieser Bedeutung eines mit Logos äquivalierenden Begriffs gekommen? Eine wichtige Rolle bei der biblisch theologischen Entwickelung des prägnanten Begriffs schreibt Harnack[1]) der Stelle Prov. 8, 22 zu, wo die Weisheit von sich selbst sagt (LXX): *κύριος ἔκτισέ με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ.* Harnack hat auch auf einen Fall hinweisen können, wo diese alttestamentliche Stelle der Erörterung der *ἀρχή*-Hypostase zu Grunde liegt[2]). Aber empfiehlt es sich, die Worte aus Prov. immer als Grundstelle anzunehmen? Bietet diese Hypothese hier die wahrscheinlichste Erklärung? Wie konnte der an sich einfache Ausdruck, der in Prov. noch zunächst eine zeitlich-örtliche Priorität ausdrückt, diese theologische Weihe gewinnen? Zur Beantwortung dieser Fragen ist darauf hinzuweisen, dafs der Begriff in der griechischen Philosophie einen Sinn hat, welcher der vorliegenden Anwendung aufs auffallendste entgegenkommt. Philo hat den Begriff und — er kann ihn für die Logosvorstellung substituieren, was Harnack mit Unrecht bezweifelt[3]). Dafs unser Begriff nachher in prägnanter Weise in solchen Schriften vorkommt, bei denen Fühlung mit der alexandrinischen Philosophie wahrnehmbar ist, kann nicht verwundern[4]). Es wäre nicht

---

[1]) Oben citierte Abhandlung S. 132.

[2]) Nämlich bei Justin, Dial. Kap. 61 und 62.

[3]) De confus. lingu. I, 427 spricht Philo von *τὸν πρωτόγονον αὐτοῦ λόγον . . . . . πολυώνυμον ὑπάρχοντα· καὶ γὰρ ἀρχὴ καὶ ὄνομα θεοῦ καὶ λόγος.* Und leg. alleg. I, 1. 52 wird die mit dem Logos äquivalierende Sophiahypostase als *ἀρχὴ καὶ εἰκὼν καὶ ὅρασις θεοῦ* bezeichnet. Auch hier wird gesagt, dafs der Begriff *πολυώνυμος* sei.

[4]) So finden sich in Schriften, die des Johannes Namen tragen, bedeutsame Fingerzeige Joh. 1, 1. 1. Joh. 1, 1. 2, 13. Apok. 3, 14. In den drei erstgenannten Stellen scheint noch der biblische Anlafs überwiegend. In Apok. 3, 14 ist das schon nicht mehr der Fall. Vor allem ist aber aus dem Neuen Testament die Stelle Kol. 1, 18 hier zu erwähnen. Hier heifst es von dem Sohne Gottes *ὅς ἐστιν ἀρχή, πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν.* Hierzu vergleiche man die oben angeführte Stelle aus Philo, de conf. lingu. I, 427 *τὸν πρωτόγονον . . . . . καὶ γὰρ ἀρχὴ κτλ.* Dafs der Verfasser des Kolosserbriefs für dies durch Christus

der erste philonische Begriff, der nachweislich in den religionsphilosophischen Populärbetrachtungen jener Zeit in lebhaftem Umlauf wäre. Statt die Frage auf die allzu specielle Form zu bringen: Hat der betreffende Autor, der denselben Ausdruck in verwandter Weise benutzt, eine entsprechende Stelle bei Philo gelesen? ist vielmehr der allgemein philosophiegeschichtliche Faden zu suchen, um solcherweise den Ursprung des technischen Begriffs zu erforschen. Die Spur scheint mir diesmal auf Aristoteles zurückzuweisen[1]).

Ἀρχαί heifsen bei Aristoteles die vier Ursachen, die er bei jedem Objekt nachweist. In Sonderheit bezeichnet er als *ἀρχή* die unableitbare primäre Ursache jedweden Gegenstandes[2]). Es fällt ihm ferner der Begriff mit dem Grundwesen einer Sache zusammen[3]). Das pafst beides sehr gut zu der später aufgestellten Logos-Arche. Aber die Analogie geht weiter. Die *ἀρχαί* führt Aristoteles so zu sagen als ontologische Machtpole an. Im Mittelpunkt oder im Umkreis der Welt dachte er sie sich als letzte kausale Prinzipien der Weltwirklichkeit vorhanden[4]). Ihr geistiges, über der physischen Welt erhabenes Wesen hebt er gelegentlich hervor, und er lehrt von einer *ἀρχή*, die unserer ganzen Welt vorhergeht[5]). Dafs aber dieser Begriff bei Aristoteles

---

bezeichnete Anfangsprinzip einen eigentümlichen theologischen Ausgangspunkt (nämlich in der durch die Auferstehung bedingten Seinsform) nimmt, ist hier von untergeordneter Bedeutung. Der ganze Gedankengang ist und bleibt alexandrinisch logosophisch. So hebt der Vers 18 folgendermafsen an: *καὶ αὐτός ἐστιν ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος*. Hiermit ist zu vergleichen Philo, de somn. I, 640, wo der Logos gleichfalls als *κεφαλὴ τοῦ σώματος* bezeichnet wird. Die Metapher bleibt in beiden Fällen dieselbe, nur hat der Gesichtspunkt gewechselt Philo spricht von den geistigen Kräften; im Kolosserbrief handelt es sich um die in das himmlische Reich des Sohnes (vgl. Vers 13) versetzten Geister (die Gemeinde).

[1]) Über Vorkommen und Bedeutung des Begriffs bei Anaximander siehe Zeller, 5. Aufl. I, 217.

[2]) Metaph. V, 1. 1013a 17 *πασῶν κοινὸν τῶν ἀρχῶν τὸ πρῶτον εἶναι ὅθεν ἢ ἔστιν ἢ γίνεται ἢ γινώσκεται.*

[3]) Metaph. VI, 16. 1041a 9. XI, 4. 1070b 25.

[4]) Phys. VIII, 10. 267b 6.

[5]) Ebenda II, 7. 198a 36 *διτταὶ δὲ αἱ ἀρχαὶ αἱ κινοῦσαι φυσικῶς, ὧν ἡ ἑτέρα οὐ φυσική· οὐ γὰρ ἔχει κινήσεως ἀρχὴν ἐν αὑτῇ.* Dies

wesensverwandt ist mit der uns vorliegenden Vorstellung, wird durch die Thatsache über jeden Zweifel erhoben, dafs Aristoteles von einer nur vorgestellten, für sich bestehenden unbeweglichen ἀρχή spricht, die er als das Göttliche bezeichnet und als das Erste und Allbeherrschende hinstellt[1]).

Wenn wir von Aristoteles ab uns das weitere Vorkommen dieses Begriffs vergegenwärtigen wollen, ist es von Belang, dafs wir der Zweideutigkeit des Terminus Rechnung tragen. Es kann durch ἀρχή ein Zeit- und Zahlenverhältnis oder zweitens eine Herrschaft, eine Führerschaft ausgedrückt werden[2]). Die Wertvorstellung, die sich an den hypostatisch werdenden Begriff knüpfte, kann also eine doppelte sein. In Bezug auf die erstere Form verdient die Dignität Beachtung, die sich für die Alten mit der Vorstellung der unvordenklichen Zeit verband[3]). Doch ist in der uns hier interessierenden Phase des Begriffs der eigentümliche Inhalt offenbar mehr nach Analogie der zweiten Bedeutung zu bestimmen.

In bedeutsamer Anwendung fanden wir die ἀρχή wieder bei Philo. Zu ihm mag der Begriff von den Neupythagoreern[4]) übergegangen sein, die den Stagiriten für ihre metaphysischen und theistischen Aufstellungen reichlich ausbeuteten[5]). Einmal unter neupythagoreische Hände geraten, wurde der Begriff eigentümlich gefärbt. In dem idealen Fachwerk der

---

nicht physische ἀρχή wird dann als τὸ πάντων πρῶτον (und gemäfs der aristotelischen Betrachtung als die Form) dargestellt.

[1]) Metaph. XI, 7. 1064a 34 ff. Wenn es eine οὐσία χωριστὴ καὶ ἀκίνητος gebe, ἐνταῦθ᾽ ἂν εἴη που καὶ τὸ θεῖον καὶ αὕτη ἂν εἴη πρώτη καὶ κυριωτάτη ἀρχή.

[2]) Vgl. bei Aristoteles die eben angeführte Stelle.

[3]) In diesem Zusammenhang sei auf das bei Philo so beliebte Prädikat für den Logos: ὁ πρεσβύτατος hingewiesen. Vgl. Grofsmann, Quaestiones Philoneae. Leipzig 1829. II, 42 und 51.

[4]) In der Charakteristik der Philosophie des Pythagoras, auf dem die Neupythagoreer wenigstens in ihrer Zahlensymbolik fufsten, hat Aristoteles selbst die Synthese des ontologischen Arche-Prinzips mit dem höchsten Begriff der Einheit ausgeführt. Metaph. XII, 6. 1080b. 32. Nun wird man sich hier erinnern, dafs die Einheit für die Neupythagoreer die Gottheit ist.

[5]) Zeller 3, 2. S. 110 und 115.

neupythagoreischen Kosmogonie, dessen erstes Stück ja der Logos war, konnte dies von Aristoteles zunächst logisch begründete ontologische Prinzip zu einer plastischen Gröfse der theologischen Metaphysik umgeprägt werden. Philo bietet nun zu den aristotelischen Fassungen des Begriffs die völligste Analogie, und zwar so, dafs man empfindet, wie die neupythagoreische Philosophie das Medium zwischen dem alexandrinischen Religionsphilosophen und Aristoteles gewesen ist. Philo kennt den Ausdruck als philosophisches Prinzip. So z. B. wenn er die Siebenzahl als *ἀρχή* der Geometrie und Stereometrie aufstellt[1]). An einer Stelle, wo er verschiedene philosophische Termini aufzählt, zeigt er unverkennbar, dafs er sich des (von Aristoteles geprägten) technischen Sinnes unseres Begriffs bewufst ist[2]). Eben an der nämlichen Stelle aber bezieht er die *ἀρχαί* in neupythagoreischer Weise auf die stoischen *πρῶται σπερματικαὶ καταβολαί*. Was Aristoteles nur unsicher vorträgt: die Einheit dieses Arche-Prinzips mit dem höchsten theologischen Begriff, das drückt Philo zuversichtlich in einem neupythagoreischen Satze so aus: Gott sei die *ἀρχὴ γενέσεως*. Den völligen Übergang zu einer technischen Gröfse der alexandrinischen Religionsphilosophie hat schliefslich der Begriff bei ein paar oben erwähnten Aussagen gemacht, die als *ἀρχή* den Logos, resp. die Sophia aufstellen.

An diese in Alexandrien vollzogene Begriffsprägung werden die christlichen Schriftsteller angeknüpft haben. Der Ausdruck *ἀρχή* erscheint bei späteren Christologen als geläufige Variante für den Begriff des Logos-Christus. Schon bei Justin treffen wir den emphatischen Tropus wieder[3]).

Aus Bekanntschaft mit dem Ariston-Dialog könnte man es erklären, dafs Clemens Alexandrinus dem Wort *ἀρχή* in einer Aussage, die er einer anderen Schrift entnimmt, eine ähn-

---

[1]) De op. mundi I, 23.

[2]) Quis rer. div. her. I, 489. Die *φύσις* sei für jede Kunst und Wissenschaft die *πηγὴ καὶ ῥίζα καὶ θεμέλιος καὶ εἴ τι ἄλλο πρεσβυτέρας ὄνομα ἀρχῆς ἀπόκειται.*

[3]) Dial. Kap. 61. 62. Vgl. ferner Tatian, Oratio, Kap. 4 und 5 Theophil ad Autolycum II, 10. 13. I, 3.

liche Interpretation wie die obige zu teil werden läfst[1]). Die Schrift ist die sogenannte Praedicatio Petri[2]). Die an Heiden gerichtete, in Griechenland oder Ägypten entstandene Predigt ist eben ein typisches Erzeugnis der nichtapostolischen vorapologetischen Schriftstellerei, ihre Entstehung in die erste Hälfte des zweiten Jahrhunderts zu setzen[3]).

Der Pseud-Apostel hat eine sehr sublime Vorstellung von Gott, den er, der Christ, mit gewissen uns jetzt so bekannten religionsphilosophischen Termini als unsichtbar, unräumlich, unbegreiflich, selbst ungeschaffen und gleichzeitig als denjenigen schildert, der alles gethan durch „den Logos seiner Macht“ [4]). Beide Begriffe sind hier, wie es mir wahrscheinlich ist, ziemlich hypostatisch gedacht, wobei es ohne Belang bleibt, ob man den Logos in der Bedeutung von Wort oder im Sinne von Vernunft denkt. — Also der Logos der göttlichen Dynamis ist unserem Prediger das hohe Instrument des Gewordenseins aller Dinge. Seine spiritualisierende Christusvorstellung enthält aber auch ein Zweites. Eine weitere Aussage des Pseud-Apostels erwähnt, nach Clemens, die Erlöserperson nach dem Schema des altgriechischen *λόγος ὀρθός* als das sittliche Universalgesetz[5]). Diese Phase

---

[1]) So Harnack in der oben citierten Abhandlung Texte und Untersuchungen I, 2. S. 133. Ausgeschlossen ist es jedoch nicht, dafs der mit der philonischen Theologie vertraute alexandrinische Kirchenvater einen allgemeineren Anlafs gehabt hat.

[2]) Clemens Alex. Strom. VI, 7. 58. Den Text, der die ersten Worte der Genesis wiedergiebt, entnimmt er dem Kerygma Petri und erklärt nun das darin enthaltene *ἐν ἀρχῇ* dahin, dafs darunter der *πρωτόγονος υἱός* zu verstehen sei.

[3]) Dobschütz, nach dessen kritischer Zusammenstellung in Texte und Untersuchungen XI, 1 die Fragmente hier angeführt werden, nimmt (daselbst S. 67) als die wahrscheinlichste Zeit für die Abfassung das erste Viertel des zweiten Jahrhunderts an.

[4]) Dobschütz, S. 18, Fr. 2 (Clemens Alex. Strom. 6, 5. 39), *Πέτρος ἐν τῷ κηρύγματι λέγει· εἷς θεός ἐστιν ὃς ἀρχὴν πάντων ἐποίησεν .... ὁ ἀόρατος ὃς τὰ πάντα ὁρᾷ, ἀχώρητος ὃς τὰ πάντα χωρεῖ, ... ἀκατάληπτος, ἄφθαρτος, ἀποίητος ὃς τὰ πάντα ἐποίησε λόγῳ δυνάμεως αὐτοῦ.*

[5]) Ebenda Fr. 1 (Clemens Alex. Strom. 2, 15. 68) *ὁ Πέτρος ἐν τῷ κηρύγματι νόμον καὶ λόγον τὸν κύριον προσεῖπεν.* Dobschütz führt

der Logosvorstellung erscheint bei mehreren christlichen Schriftstellern[1]). In dieser Bedeutung ist der Begriff älter als in der hypostatischen Fassung. — Die letzte Beobachtung, die wir den Fragmenten entnehmen, soll die sein, dafs wir eine Beziehung vernehmen zu der mythologischen Engelauffassung. Der Autor polemisiert gegen sie als gegen ein jüdisches Unwesen, demzufolge die Würde, die der Gottheit allein zukäme, Engeln und Erzengeln, dazu Jahreszeiten und Himmelskörpern zuerteilt würde[2]). Was dieser christliche Verfasser aufser Gott selbst als göttliche Hypostase verehrt, das will er auf den Logos reduziert haben. In der Ermahnung, die er ausspricht, verrät er aber, dafs er in seiner Vorstellung einen gröfseren Apparat von untergöttlichen Hypostasen als Realitäten hinnahm.

An die oben besprochene Schrift schliefsen sich noch andere Pseudepigraphen. Aus den jedenfalls vor dem Jahr 170[3]) verfafsten Acta Pauli besitzen wir noch ein paar Fragmente, aufbewahrt bei Origenes[4]). In einem derselben wird Jesus bezeichnet als der Logos, der ferner ein animal vivens sei[5]). Das stimmt mit Ausführungen Philos, der im Logos das allem vorangehende und alles in sich begreifende Weltzoon erblickte. Mit dieser geistigen Fassung des Christusbegriffs harmonieren die Worte eines zweiten Fragments, welche Jesus bei der Kreuzigung die Aussage in den Mund

als Parallelen aus Philo an Liber qu. virt. st. II, 452 *νόμος δὲ ἀψευδής ὁ ὀρθὸς λόγος*. De migr. Abr. I, 456 *νόμος δὲ οὐδὲν ἄρα ἢ λόγος θεῖος*. Weitere Belege bei Keferstein, Philos Lehre von den göttlichen Mittelwesen. Leipzig 1846, S. 64 ff.

1) So findet sich bei Hermas (Sim. 8, 3. 2) der Spruch *ὁ νόμος οὗτος υἱὸς θεοῦ ἐστὶν κηρυχθεὶς εἰς τὰ πέρατα τῆς γῆς*. Vgl. die unter Traditiones Matthiae erwähnte Formel *ὡς ὁ λόγος ὑπαγορεύει*.

2) Dobschütz, S. 21, Fr. 4 (Clemens Alex. Strom. 6, 5. 41) *μηδὲ κατὰ Ἰουδαίους σέβεσθε* (sc. *τὸν θεόν* was bei Clemens das Objekt) *καὶ γὰρ ἐκεῖνοι μόνοι οἰόμενοι τὸν θεὸν γινώσκειν, οὐκ ἐπίστανται, λατρεύοντες ἀγγέλοις καὶ ἀρχαγγέλοις, μηνὶ καὶ σελήνῃ*. Vgl. im Folgenden Athenagoras Suppl. X, 48 fg. und Justin, Ap. 1, 6.

3) Harnack, L.G. II, 1. S. 491 ff.

4) Citiert von Zahn, Geschichte des neutestamentlichen Kanons II, 2. S. 866.

5) Orig. De princ. I, 2. 3.

legen, er wolle aufwärts, nach oben (ἄνωθεν) gekreuzigt werden[1]).

Ebenfalls aus der Grofskirche[2]) entstanden sind die von einem kleinasiatischen Presbyter[3]) komponierten Akten des Paulus und der Thekla, ein Werk, das in den Jahren 160—170 verfafst sein wird[4]). Christus wird in dieser über das asiatische Heidenchristentum sehr aufklärenden Schrift als der Sohn Gottes und als solcher u. a. als die Hypostase bezeichnet, die ewiges, unsterbliches Leben verbürgt[5]). Beachtung verdient es, wie der Autor die gottähnliche Wesensbeschaffenheit vermittelst des Engelbegriffs ausdrückt. Selig sind die — heifst es an einer Stelle — welche Gott fürchten, denn sie sollen Engel Gottes werden[6]).

An diese Schriften, die zum Teil schon auf der Grenze zwischen vulgär Christlichem und häretisch Gnostischem liegen, schliefsen sich solche, deren gnostisch-doketische Züge sie unausweichlich dem Kreise häretischer Schriftstellerei zuweisen, ohne sie jedoch gänzlich von dem hier untersuchten Litteraturzusammenhang fernzuhalten. Da sie nämlich nachweislich vielfach in kirchlichen Kreisen gelesen wurden, so scheint es berechtigte Annahme, dafs sie nichts weiter vortrugen, als was der christlichen Denkweise gewissermafsen entsprach[7]).

Voran stellen wir hier das Petrusevangelium,

---

[1]) Orig. In Joa. tom. 20, 12.

[2]) Nicht wie Lipsius u. a. wollen, aus einem Gnostikerkreis herrührend.

[3]) Siehe Tertullian, de bapt. Kap. 17.

[4]) Harnack, L.G. II, 1. S. 497 ff.; in Übereinstimmung mit Rey, Étude sur les acta Pauli et Theclae. Paris 1890.

[5]) Acta Pauli et Theclae ed. Lipsius-Bonnet. Leipzig 1891. Kap. 37.

[6]) So auch Matth. 22, 30. Hier liegt ein vollständiges jüdisch-christliches Analogon zu der griechischen Doktrin vor, derzufolge die dahingeschiedenen Gottseligen (in Sonderheit die Heroen) zu Dämonen umgewandelt wurden. — Vgl. noch in unserer Schrift die Aussage über Paulus, Kap. 3. Bald erschien er als Mensch, bald hatte er wiederum eines Engels Angesicht.

[7]) Vgl. Harnack, Dogmengeschichte, 1. Aufl. 1. S. 138.

von dem unlängst ein Bruchstück aus dem Grabe zu Akhmim ans Licht gezogen worden ist. Über das Alter und den Charakter der Schrift wird sehr verschiedentlich geurteilt. Harnack meint[1]), die Schrift sei in einem von den ersten Jahrzehnten des zweiten Jahrhunderts entstanden. Aber mehrere, zum Teil sehr weitgehende Züge doketischer Denkweise und magischer Anschauung[2]) raten entschieden ab, mit der Abfassung zu nahe an die Zeit unserer kanonischen Evangelien zu rücken oder überhaupt die Schrift vor der Mitte des zweiten Jahrhunderts entstanden sein zu lassen. — In diesem apokryphen Evangelienbericht vernimmt man von Christus her den Ruf, nämlich am Kreuze: Meine Kraft, meine Kraft, du hast mich verlassen[3]). Er wird mit dieser „Kraft" den *ἄνω Χριστός*, das der irdischen Erlöserperson zeitweilig associierte Gotteswesen gemeint haben, das jetzt den in körperlicher Krise Befindlichen verliefs. Der Akt ist angedeutet durch das simultane *ἀνελήφθη*: Er wurde (zum Himmel) aufgenommen.

Dem Petrusevangelium reihten sich in unserem Zusammenhang die gnostischen Petrusakten an, zumal der Actus Petri cum Simone. Zahn hat[4]) die nahe Verwandtschaft der Schrift mit den Johannesakten schon eingesehen[5]) und für die Abfassung den Terminus ante quem auf das Jahr 170 festgestellt. Es ist in dieser Schrift aufserordentlich lehrreich zu sehen, wie der christliche Gedanke mit

---

[1]) L.G. II, I. 474.

[2]) Vers 10: Er selbst schwieg, da er keinen Schmerz empfand. Vers 21: Sie legten ihn auf den Erdboden, und die ganze Erde bebte. Vers 35 ff.: Die Beschreibung von der Eröffnung des Grabes Christi. Vers 39 fg.: Beschreibung der Männer, die aus dem Grabe heraustraten, und denen das Kreuz folgte: „Die zwei ragten mit dem Kopfe bis zum Himmel, der eine aber mit dem Kopfe bis über die Himmel." Vers 41 fg.: Duplik zwischen dem Kreuz und der himmlischen Stimme.

[3]) Vers 19. Harnacks Ausgabe in Texte und Untersuchungen IX, 2. 1893. *ἡ δύναμίς μου ἡ δύναμις κατέλειψάς με.*

[4]) Geschichte des neutestamentlichen Kanons II, 2. 832 ff. 839 Wogegen Harnack, L.G. II, 1. 550 ff.

[5]) Die Hypothese Zahns hat durch die neue Ausgabe der Johannesakten von James ihre Bestätigung gefunden. Siehe Texts and Studies 1897. Vol. V. 1. Introduction X fg.

immer neuen Prädikaten um den theologisch sublimierten Christusbegriff herumkreiste.

Gott wird[1]) als der Ewige, Unaussprechliche bezeichnet, der alles durch seinen Logos fest gegründet hat. Und dieser Logos wird[2]) als die Fülle aller Majestät gedacht. Das Thema wird alsdann unermüdlich variiert: Jesus sei das Thor, das Licht, das Leben, das Wort. Er sei alles, und nichts sei gröfser als er[3]). Diese Idee nimmt die ganze Erlösergeschichte, ja weiter, den ganzen vorstellbaren Horizont des Betrachtenden in Beschlag. Es verschwindet dem Autor alles vor dieser Idee, auf die er seinen religiösen Hymnus singt[4]). Der mit überschwenglicher Rhetorik verherrlichte Logos-Christus wird u. a. auch als die lautlose Stimme apostrophiert[5]). Hier vernehmen wir einen Offenbarungsgläubigen, der im Anschlufs an das Traditionsdogma vom Wort des Allmächtigen mythologisch phantasiert.

Unter dem Namen eines geschichtlich nicht zu identifizierenden Leucius kursierte, wie es scheint, seit der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts ein christlicher Roman, der die Thaten des Johannes berichten will. Die Acta Joannis, die jüngst von James[6]) veröffentlicht worden sind, haben, wie schon oben bemerkt, aufser Zweifel mit den Akten des

---

[1]) Lipsius-Bonnet, Acta apost. apocr. Leipzig 1891. Actus Petri c. Simone 2.

[2]) Kap. 20.

[3]) Ebenda. Unter den verschiedenen Benennungen mag besonders hervorgehoben werden, dafs der Logos als das Holz, auf welchem Jesus gekreuzigt wurde, als das Kreuz bezeichnet wird. Die logosophische Grundvorstellung erscheint über jedes kritische Mafs mit der Erlöserperson verquickt, dafs dieselbe mit jedwedem signifikanten Datum aus dem Leben Jesu vertauscht werden kann.

[4]) Kap. 10. Du bist mir Vater und Mutter u. s. w. Du bist alles und das All ist in dir *καὶ τὸ ὂν σύ, καὶ οὐκ ἔστιν ἄλλο ὃ ἔστιν εἰ μὴ μόνος σύ.*

[5]) a. a. O. Womit zu vergl. Aphraates Homilien ed. Wright 1, S. 167. Hier lautet der Text ins Deutsche übersetzt: Im Anfang war die Stimme, welche das Wort ist. Und gleich darauf: Und diese Stimme ruft aus der Höhe und erweckt alle Verstorbenen. Näheres über diesen logosophischen Terminus weiter unten.

[6]) Texts and Studies, Vol. V. 1. Apocr. anecd. II.

Petrus den Verfasser gemeinsam. Die Schrift bietet wie jene das Interesse, Licht zu werfen über die christologische Denkweise in gnostisch beeinflufsten und gleichzeitig nicht von der Grofskirche isolierten Kreisen. — Eigentümlich wird hier der Logosbegriff von dem Menschen Jesus gewissermafsen getrennt, um sodann zugleich mit anderen Hilfsbegriffen in ein theologisches Mosaikbild eingefügt zu werden. So kann einerseits Jesus selbst den Preis des Logos singen[1]); andererseits fliefst jeder der höheren geistigen Begriffe mit der Logosidee, bezw. mit deren Symbolen, dem Kreuz etc., zusammen. Unter der Menge von Begriffssynonymen gewahren wir[2]), dafs Vater, Sohn und Geist als ganz gleichgestellt erscheinen[3]). Die Schrift leistet sorglos der Vorstellung Folge, dafs auf dem Gebiete transcendenter Idealgegenstände die begrifflichen Abgrenzungen versagen, die wir in der Welt der Erfahrung festhalten können. Jedoch wird im allgemeinen dem Logos-Christus den untergöttlichen Hypostasen anderer Benennung gegenüber die dominierende Stellung gewahrt. Als oberstes Wesen thront er über den anderen geistigen Gröfsen, den Mächten, Fürsten und Gewalten[4]), und wie der Logos Tomeus des Philo scheidet er sie je nach ihrer Beschaffenheit[5]). Selbst bleibt der Logos

---

[1]) Kap. 11, James S. 10 singt Jesus mit seinen Schülern: *Δόξα σοι πάτερ, δόξα σοι λόγε, δόξα σοι χάρις .... δόξα σοι πνεῦμα ἅγιον.*

[2]) Kap. 13, S. 18. Die Stimme lehrt: *ὁ σταυρὸς οὗτος ὁ τοῦ φωτὸς ποτὲ μὲν λόγος καλεῖται ὑπ᾽ ἐμοῦ .... δι᾽ ὑμᾶς, ποτὲ νοῦς ποτὲ Ἰησοῦς ποτὲ Χριστός, ποτὲ ... σπόρος* (also auch die Saat!), *ποτὲ υἱός, ποτὲ πατήρ, ποτὲ πνεῦμα, ποτὲ ζωή, ποτὲ ἀλήθεια κτλ.*

[3]) Eine Parallele bietet das häretisch („enkratitisch“) gefärbte Ägypterevangelium, welches sicher vor Mitte des zweiten Jahrhunderts unter den heidenchristlichen Ägyptern Benutzung fand (Harnack, L.G. II, 1. 614 fg.), Epiph. Haeret. Kap. 62. 2. Es habe in diesem Evangelium gestanden, dafs Jesus gelehrt habe: *τὸν αὐτὸν εἶναι πατέρα, τὸν αὐτὸν υἱόν, τὸν αὐτὸν εἶναι ἅγιον πνεῦμα.* Hingewiesen mag ferner werden auf die Anschauung, die Simon Magus nach der Mitteilung des Irenäus (Harveys Ausg. I, 16. S. 191) bei seinen Anhängern hervorzurufen wufste, semet ipsum esse qui inter Judaeos quidem quasi filius apparuerit, in Samaria autem quasi pater descenderit, in reliquis vero gentibus quasi spiritus sanctus adventaverit.

[4]) Oben citierte Stelle Kap. 13.

[5]) Ebendaselbst *διορισμὸς πάντων ἐστίν κτλ.*

dem Autor das erkenntnistheoretische Ideal, auf das er alles zurückführt wie auf seinen Wesensgrund[1]).

Verschiedene christliche Schriften von ungleichem Ursprung und aus verschiedenen Kreisen haben weiter zur Beleuchtung der Lage unserer Idee in der christlich denkenden Welt beigetragen. Die unter abwechselnden Benennungen in sich ziemlich gleiche Idealvorstellung scheint aber besonders innerhalb einer noch unerwähnten religiösen Richtung gepflegt worden zu sein. Diese Richtung, die die Kirche erst allmählich verfemte, ist der Montanismus.

Die noch vor der Mitte des zweiten Jahrhunderts entstandene, nach Montanus benannte Bewegung wollte bekanntlich die Gemüter der Christen mit erneuter Begeisterung für das jenseitige, den sinnlichen Bedingungen fern bleibende Ziel erwärmen. Praktisch führte das zur Schärfung der weltentsagenden Prinzipien, theoretisch zu entsprechender Betonung der eschatologischen Hoffnungen. Auf dem speciell theologischen Gebiet rief das ein Wiederbeleben des Prophetentums hervor und führte zu mannigfacher Ausbildung des Parakletdogmas. Das mufste zur Entwickelung des logosgeschichtlichen Themas beitragen. Denn der theologische Parakletbegriff ist immer auf das engste mit dem Logosbegriff verknüpft gewesen. Und im Montanismus besteht erst recht zwischen der Idee der Gottheit und der des göttlichen Himmelsboten, sei er als der Sohn oder als die Geisteshypostase gedacht, kein inhaltlicher Unterschied.

Sprüche, die uns vom alten Montanismus aufbewahrt sind, zeigen diese logosophische Synkrasie der Gottheitsbezeichnungen[2]). Dem einen zufolge hat Montanus von sich selbst gesagt[3]), er sei der Vater und der Sohn und der Paraklet. Eine zweite Äufserung entnehmen wir einem anonymen Referenten bei Euseb. Der Spruch geht auf den zur Zeit Mark Aurels lebenden kleinasiatischen Montanisten

---

[1]) Kap. 15, S. 22 *τὸν μὲν οὖν πρῶτον λόγον νόησον, εἶτα κύριον νοήσεις, τὸν δὲ ἄνθρωπον τρίτον κτλ.*

[2]) Siehe Harnack, L.G. I, S. 238.

[3]) Didymus, de trin. III, 41. 1. *Μοντανὸς γάρ, φησίν, εἶπεν· Ἐγώ εἰμι ὁ πατὴρ καὶ ὁ υἱὸς καὶ ὁ παράκλητος.*

Asterius Urbanus und lehrt uns, dafs Wort, Geist und Kraft drei Begriffsvarianten waren in der montanistischen Hypostasentheologie [1]).

Ein negativer Beweis dafür, wie die Montanisten mit ihrer Lehre vom prophetischen Geist zugleich das Logosdogma haben fördern müssen, ergiebt sich uns aus dem Verhalten der antimontanistischen Partei, welche von Epiphanius spottweise als die Aloger bezeichnet wurde. Um die Ansichten der Montanisten zu bekämpfen, griffen sie die von ihnen viel benutzten johanneischen Schriften an. Das ist das eine. Das zweite ist, dafs sie durch ihre polemische Haltung dazu veranlafst wurden, die Logoslehre selbst als christlich in Abrede zu stellen. Die erste dieser Thesen ist unbeanstandete Tradition. Die zweite wird heutzutage teilweise angezweifelt [2]). Sie wird aber doch richtig sein.

Fest steht, dafs die „Aloger“ die Schriften des Johannes, sein Evangelium und die Apokalypse, verwarfen [3]). Aus ihrer kirchengeschichtlichen Haltung ergiebt sich dabei als erstes Leitmotiv die durch diese Schriften verursachte Propaganda der prophetischen Extravaganz. Den Ausgangspunkt ihrer negativen Kritik werden wir darum wohl bei der Apokalypse, der prophetischen Schrift *κατ᾽ ἐξοχήν*, zu suchen haben [4]). Mit ihr hat das Evangelium gleiches Geschick. Was aber unter dem hier gegebenen Gesichtspunkt das Johannesevangelium mit der Johannesapokalypse verknüpft, ist eben der Abschnitt über den Paraklet [5]). Die Paraklet-

---

[1]) Hist. eccl. 5, 16. 17 *τὸ διὰ Μαξιμίλλης πνεῦμα . . . ῥῆμά εἰμι καὶ πνεῦμα καὶ δύναμις.*

[2]) So jüngst in Herzog R. E. 3. Aufl. von Th. Zahn (Artikel die Aloger), der die ausdrückliche Verwerfung der Logoschristologie lediglich auf eine problematische theologiegeschichtliche Kombination des Epiphanius zurückführt.

[3]) Sie erklärten die Schriften kirchlicher Rezeption nicht für würdig und schrieben dieselben dem Gnosiarchen Kerinth zu. Epiph. 51, 3. Philaster, de haeres. c. 60.

[4]) Bezeichnend ist das Verhalten Philasters l. c. Er referiert in kurzen Worten ihre Verwerfung von beiden Schriften, geht aber in der Erörterung nur auf den Fall der Apokalypse ein.

[5]) Der Kern der Sache ist getroffen bei Irenäus, der ohne Zweifel unsere theologische Partei gemeint hat, wenn er über solche erzählt

lehre ist ihnen der dogmatische Stein des Anstofses gewesen. Aber der Parakletbegriff im vierten Evangelium ist nur das theologische Pendant zu der Lehre vom göttlichen Logos-Sohn. Das leuchtet nicht nur der heutigen Kritik ein, sondern, da die Identität der zwei Begriffe vom Autor ipsissimis verbis ausgesprochen worden ist[1]), wird es von vornherein auch den altkirchlichen Lesern klar gewesen sein. Wer also entschlossen den Kampf gegen die Parakletvorstellung aufnimmt, der wird durch die Natur der Sache darauf hingetrieben, der verschwisterten Logosidee abhold zu sein. — So führt die Logik der thatsächlichen Gegensätze zu einem Ergebnis, für welches auch die Geschichte eine Handhabe giebt. Ephiphanius erklärt nämlich zweimal[2]), dafs diese Sekte nichts vom Logos wissen wollte, der von Johannes gepredigt wurde. Wenn er dies sagt, so ist es natürlich, dafür dieselbe gute Quelle anzunehmen, die seinen anderen Mitteilungen zu Grunde liegen, nämlich den zu Anfang des dritten Jahrhunderts schreibenden Hippolyt.

Die Zeit, in welcher die Kleinasien angehörige Richtung hervortrat, ist jedenfalls nicht nach dem Jahr 180 zu setzen; es empfiehlt sich aber aus zeitgeschichtlichen Gründen, das Datum noch ein Jahrzehnt oder noch weiter hinaufzurücken[3]). Die Aloger wollten gut kirchlich sein[4]). Somit haben wir innerhalb der kirchlichen Mitte selbst eine Richtung zu konstatieren, die spontan dazu getrieben wurde, mit Anlehnung an die geschichtliche Tradition[5]) die Logoschristologie zu verwerfen, weil dieselbe auf das fremde Gebiet gnostischer

---

(Harvey 3, 11. 12), die das Johannesevangelium verwarfen, in qua (sc. specie) Paracletum se missurum Dominus promisit, simul et Evangelium et propheticum repellunt Spiritum.

[1]) Joh. Ev. 14, 16. Vgl. 1. Joh. 2, 1.

[2]) Epiph. Haer. 51, 3. 51, 28.

[3]) Harnack, L.G. II, 1. 379 spricht sich für das Jahr 165 aus als terminus ante quem.

[4]) Epiph. 51, 4 *δοκοῦσι γὰρ καὶ αὐτοὶ τὰ ἴσα ἡμῖν πιστεύειν.* Man beachte auch die recht milde Beurteilung derselben seitens Irenäus und Hippolyt.

[5]) In ihren kritischen Auseinandersetzungen berufen sie sich konsequent auf das Zeugnis der Synoptiker. Siehe Epiph. 51, 4. 6. 18.

und doketischer Religionsauffassung zu verleiten schien. Es wird kein Zufall gewesen sein, dafs gerade aus diesem Kreise die erste Kritik religiös-litterarischer Überlieferungen gegeben wird, in welcher auf geschichtlichem Boden fest gefufst wurde[1]).

Aber die Aloger hatten keinen Bestand, und wir erfahren nichts Zuverlässiges über etwaige Nachfolger. Auch scheinen sie sich nicht besonderen Erfolgs unter den Zeitgenossen erfreut zu haben. Ephiphanius stempelt sie verächtlich als eine machtlose Erscheinung[2]). Der Geschmack der Welt, der religiösen, sowie der profanen, war nun einmal ein anderer.

Einen Einblick in die Art, wie die logosophischen Begriffe in der christlichen Religionslehre und in der philosophischen Vorstellungswelt der damaligen Zeit sich teils begegnen konnten, teils voneinander abwichen, gewähren uns die Ausführungen eines nicht christlichen Schriftstellers des zweiten Jahrhunderts nach Christus, nämlich des Philosophen Celsus in seiner Streitschrift gegen die Christen. In Celsus tritt der Typus der damaligen zum Eklekticismus geneigten Philosophie dem kirchlichen Christentum entgegen. Seiner hauptsächlichen Haltung nach ist er Platoniker, aber er vereinigt mit platonischen oder besser deuteroplatonischen Ansichten epikureische Kritik[3]). Nun hat Celsus erst in den Jahren 176—180 sein Werk verfafst[4]), und zu der Zeit war die Apologetik wirksam aufgetreten. Aber unser Philosoph tritt dem Christentum in dessen breiter Vulgärbeschaffenheit gegenüber, und der neue Einschlag des hellenistischen Apologetentums ist ihm höchstens ein Specialfall

---

[1]) Ausführliche Mitteilungen bei Epiph. 51, 4 ff. In Sonderheit sei darauf hingewiesen, wie sie gegen das logos-verkündigende Johannesevangelium die synoptische Darstellung ausspielten.

[2]) 51, 1 ἑϱπετὶν ἀσθενές.

[3]) Keim hat in seinem sehr verdienstvollen Werk Celsus' Wahres Wort, Zürich 1873, S. 275 ff., es wahrscheinlich gemacht, dafs dieser Celsus der Freund Lucians gewesen und mit der epikureischen Methode Fühlung gehabt. Über den philos. Standpunkt des Celsus siehe Keim S. 203 ff.

[4]) Siehe Harnack, L.G. II, 1. 314 fg.

gewesen[1]), ähnlich wie es der Gnosticismus offenkundig ist. In ihrer Gesamthaltung bezieht sich die Schrift λόγος ἀληθής wesentlich auf den gemeinsamen, auch vorapologetischen religiösen Grundstock der nunmehr anderthalb Jahrhunderte alten Religionserscheinung. — Der griechisch-römische Philosoph will das Christentum angreifen. Da mufste er die Kontroverse auch auf das Logosthema ausdehnen. Das, was er bezüglich dieses Punktes vorbringt, ist auch äufserst lehrreich, sowohl wo er sich mit den christlichen Vorstellungen berührt, als da, wo er über sie den Stab bricht. Eine persönliche Illustration zu der ganzen in unserer Ideengeschichte hervortretenden Amalgamation philosophischer und religiöser Elemente steht dieser Philosoph da. Celsus ist an sich kein Logosleugner. Im Gegenteil. Aber einen etwaigen Anschlufs an die christliche Logosvorstellung neutralisiert er durch herbe Ausfälle. Er wirft den Christen vor, dafs sie den Sohn Gottes für das Logoswesen selbst (τὸν αὐτολόγον) erklären. Schon die Vorstellung davon weist er zurück[2]). „Und," setzt er seine Einwände mit steigender Entrüstung fort, „ihr zeiget nicht ein neues und heiliges Wort, sondern einen mit Schmach überhäuften Menschen." [3]) Es tritt hier recht klar zu Tage, an welchem Punkte eine aus der jüdischen Geschichte entsprungene Logosreligion und eine griechisch gedachte Logosphilosophie kollidierten. Celsus wirft den Christen vor, dafs sie, statt eine erhabene Gestalt als idealisierten Weltvermittler (wie etwa ein Herakles, Asklepios, Orpheus) aufzustellen[4]), den Ehrentitel Sohn

---

[1]) An die Apologeten hat er wohl mit gedacht, wenn er, als Ausnahme von der unwissenden Masse der christlichen Konvertiten, auch das Vorhandensein solcher Leute anerkennt, die Bildung besitzen und sich in allegorischen Deutungen geschickt zeigen. Origenes c. Cels. 1, 27. An ein paar Stellen kann die Bekanntschaft des Celsus mit dem Apologeten Tatian als wahrscheinlich gelten. Siehe Harnack, L.G. I, 489.

[2]) Orig. c. Cels. 2, 31. Vgl. die Wendung: καὶ οἴεται κρατύνειν τὸ ἔγκλημα, indem er sagt u. s. w. (Es folgt, was oben im Text angeführt.) Also war ihm schon der erste Satz gewissermafsen verwerflich.

[3]) Orig. 2, 31. 6, 10 fg.

[4]) Keim S. 114.

Gottes einem „Winkelpropheten“ beigelegt haben, der weder das Recht predigte, noch die Schönheit verkündigte oder im eignen Leben verwirklichte[1]). Ein zweites Bedenken erhebt sich an dem Punkt, wo sich der jüdische Messiasgedanke (oder überhaupt die asiatisch-mythologische Vorstellung von einer göttlichen Potenz) mit der Logosvorstellung verband. Sein Begriff von der Gottartigkeit lehnt sich auf gegen die von den Christen mit Begeisterung vorgetragene Ansicht, wonach Jesus als eine göttliche Universalerscheinung den Weltrichter vorstellen oder einen Erlöserberuf vollziehen soll. Wie könnte man einem Unbegrenzten, Bedürfnislosen, als welchen man sich Gott vorstellen mufs, ein solches Eingehen auf die Endlichkeit zumuten?[2]) Hier bäumt sich der griechisch erzogene Denker gegen ein theologisches Specimen christlicher Religion auf. Aber die christliche Logoslehre wird von diesen Einwänden eigentlich nur peripherisch betroffen. Wie gestaltet sich die christliche Logosanschauung in der Betrachtung unseres Philosophen? Er referiert sie an einer Stelle folgendermafsen selbst: Weil der Gott grofs ist und schwer zu erkennen, so senkte er seinen eigenen Geist in einen Leib, der uns ähnelte, und schickte ihn herab, damit wir durch diesen (Göttliches) hören und lernen könnten[3]). Das Referat ist nicht zu beanstanden. So wurde wirklich jedenfalls zum Teil unter den Christen die Sache gedacht[4]). Aus der Art, wie Celsus seine eigene Ansicht über das Thema entwickelt, vernehmen wir, wie christliches und griechisch-heidnisches Denken doch eben hier gewissermafsen ein gemeinsames Gebiet erkannten. — Auch dem Philosophen ist der Logos eine erhabene Be-

---

[1]) Keim S. 80. 103 ff.

[2]) Keim S. 46 fg. Völlig unbegreiflich ist ihm die einer Erlösungstheorie zu Grunde liegende Vorstellung von einem erzürnten Gott. „Gott zürnt nicht von Menschen wegen, wie auch nicht von Affen oder Fliegen wegen.“ Orig. 4, 99.

[3]) Orig. 6, 69. Vgl. 4, 2 ff.

[4]) Wenn Origenes in seiner Entgegnung auch für den Logossohn der Christen eine Schwierigkeit des Begriffenwerdens vindiziert, so kommt das auf Rechnung seiner eigenen speciellen Theologie.

griffsgröfse. Er ist aber bei Celsus die Gottheit selbst[1]). In Bezug auf den Inhalt zeigt seine Logosophie mehrere Berührungspunkte mit dem ordinären Grundschema. Die Ansicht der Christen über den göttlichen Geist lief in Celsus' Sinn ganz auf das logosophische Theorem der Stoiker hinaus, die da lehrten, dafs Gott ein das All durchdringender und in sich begreifender Geist sei[2]). Sehr lehrreich ist seine Ansicht über die Dämonen. Er nimmt sie als Realitäten hin, und zwar sind sie Hypostasen, welche wie die philonisch-christlichen Begriffe: Logoi, Kräfte und Engel die Zwischenstufe zwischen Gott und Sterblichen einnehmen[3]). Er will, dafs sie angebetet werden, und das ist gerade, was er den Christen zum Vorwurf macht, dafs sie weder ein Gotteswesen, noch einen Dämon anbeten, sondern einen Verstorbenen[4]). Deutlich kennt man, zumal in der Erwiderung des Origenes, die auf christlichem Boden vorgenommene Umprägung der Begriffe an einer Stelle, wo Celsus in echt stoischen Worten eine logosophische Theodicee aufstellt. Es heifst hier: alles, was in dem Weltganzen da ist, es sei nun ein Werk Gottes oder der Engel oder anderer Dämonen oder der Heroen, alles das hat ein Gesetz von dem grofsen Gott her[5]). Dem Logosgesetz wird hier Beziehung gegeben zu etwas, was auf Gott, Engel oder Dämonen zurückgeführt werden mag: Celsus sieht keinen Unterschied. Ja der Philosoph charakterisiert Jesus selbst als eine von den

---

[1]) Orig. 5, 14 *οὔτε βουλήσεται ὁ θεὸς οὔτε δυνήσεται· αὐτὸς γάρ ἐστιν ὁ πάντων τῶν ὄντων λόγος.* 7, 68 *πάντα κατὰ γνώμην διοικεῖται τοῦ θεοῦ.*

[2]) Orig. 6, 71 *ὅτι ὁ θεὸς πνεῦμά ἐστι διὰ πάντων διεληλυθὸς καὶ πάντ' ἐν ἑαυτῷ περιέχον.*

[3]) Wegen der bei Celsus so reich entwickelten Dämonentheorie siehe Keim 120 ff. 128 fg. 131 ff. Wie gewöhnlich werden bei ihm die Heroen zu Dämonen erhoben.

[4]) Orig. 7, 67 *οὐ θεὸν οὐδὲ δαίμονα ἀλλὰ νεκρὸν σέβοντες.* Die Anbetung Jesu als göttliche Hypostase wird von Celsus als christliche Universalsitte vorausgesetzt. Orig. 8, 12 fg. *τὸν ἔναρχον φανέντα τοῦτον ὑπερθρησκεύουσι.*

[5]) Orig. 7, 68 *ὅ τι περ ἂν ἐν τοῖς ὅλοις εἴτε θεοῦ ἔργον, εἴτ' ἀγγέλων εἴτ' ἄλλων δαιμόνων, εἴτε ἡρώων, πάντα ταῦτα ἔχει νόμον ἐκ τοῦ μεγίστου θεοῦ.*

Christen als Dämon aufgestellte Gröfse; er verweist nun auf die Machtlosigkeit dieses Dämons und meint, hierin die transcendente Anomalie aufgedeckt zu haben [1]).

Alles in allem sind die kritisch-theologischen Reflexionen, welche auf den Logosbegriff Beziehung haben, ungefähr folgender Art:

Zu dem höchsten theologischen Dogma soll auf induktive Weise gelangt werden. Der apotheosierenden Phantasie stellt sich der Begriff der Dämonen ein. Diese spielt der heidnische Philosoph aus gegen die Engel und besonders gegen den Sohn Gottes bei den Christen [2]). Celsus erkennt den Logos an. Er hat sowohl den Begriff, als den Namen. Aber dem griechischen Denker ist die Vorstellung anstöfsig, nach der dieser Begriff als Attribut auf eine persönliche Erscheinung eingeengt wurde. Die Idealvorstellung eines Logos fliefst ihm mit demjenigen zusammen, was sein Denken bei einem Vernunftgott postuliert, und was er auch in der Welt nach ihrer idealen Beanlagung vorfand [3]).

Der Unterschied der hier in seiner letzten vorplotinischen Phase hervortretenden philosophischen und der jungen christlichen Logosanschauung läfst sich den Hauptpunkten nach folgendermafsen charakterisieren: die pluralen Zwischen-

---

[1]) Orig. 8, 39 *καὶ ὁ δαίμων, ἢ, ὡς σὺ φῄς, ὁ τοῦ θεοῦ παῖς, οὐδὲν αὐτὸν ἀμύνεται.* Die Polemik des Origenes wird hier zum Teil recht müfsig durch die Thatsache, dafs er als Christ mit einem ganz anderen, in malam partem gefafsten Dämonenbegriff operiert. An dieser Aussage sieht man recht, wie verfehlt es wäre, bei Celsus eine ausgesprochene Beziehung auf die damals noch junge christliche Apologetik anzunehmen. So unbefangen hätte er bei Berücksichtigung etwa der Aufstellungen eines Justin den Dämonenbegriff nicht behandeln können.

[2]) Orig. 5, 2. Ein Gott oder ein Sohn Gottes (*θεοῦ παῖς*) ist weder heruntergestiegen, noch wird er heruntersteigen. Was ihr unter dem Namen von Engeln für Götter haltet, das sind Dämonen (nach Orig. wiederholte Behauptung des Celsus).

[3]) Er bringt (Orig. 6, 47) eine stoisch-philonische Ansicht (siehe Der Logos I, 215), die schon Anknüpfung an platonische Vorstellungen hatte (vgl. Timäus 31 über den *μονογενὴς οὐρανός* und dazu noch Zeller, 4. Aufl. II, 1. 714 fg. 816), in Erinnerung, dafs die Welt der Sohn Gottes sei.

mächte werden in der christlichen Vorstellung entweder imaginär und von der Idee eines einzigen Gottessohns verschlungen oder rangieren als Engel unter einem Herrscher, der der wahre Mittler ist. — In der heidnisch-philosophischen Vorstellung dagegen waltete unbekümmert die Ansicht von einer Mehrheit hypostatischer Begriffe und apotheosierter Wesen (Dämonen). Die Christen entwickelten eine Religion in anbetender Verehrung einer Logosperson. Der heidnische Denker erklärt sich die Welt mit all ihrer moralischen und ästhetischen Vollkommenheiten mittelst einer Logosidee.

Wenn wir auf die dem vorliegenden Abschnitt zugehörige Litteratur zurückblicken, gewahren wir im Vergleich mit der unserer Periode vorangehenden theologischen Produktion eine wesentliche Reduktion. Das spekulative Dogma, dessen Gegenstand die gottartige Mittlerschaft war, drängt andere theologische und religiöse Erörterungen immer mehr zurück. Die geschichtlichen Daten aus den Tagen der Religionsgründung verschwinden von der Bildfläche nicht weniger als die theologischen Probleme, welche Paulus einst in den Kurs gebracht hatte. Wenn die Autoren dieser Zeit aus dem Gebiet der moralischen Ermahnungen heraustreten, stellt sich der religiösen Phantasie sofort das hochidealisierte Bild des Gottgesandten ein. Das Christentum ist näher Moral als Religion, die Theologie bietet weniger Dogmatik als freie Christosophie. Hierbei zeigt sich in der Terminologie eine gewisse Zerfahrenheit: ein Beweis dafür, dafs das christliche Denken Bahnen eingeschlagen hat, für welche in der ursprünglichen Religionsgrundlage keine sicheren Direktiven vorhanden waren. Es wurde unreflektiert und unterschiedslos zu den hohen Bezeichnungen gegriffen, welche die Zeit an die Hand gab, und bald mufste dieser, bald jener Begriff der Hypostasierung als Ausdruck dienen. Unter diesen Begriffen hatten sich einige auf asiatischem Boden entwickelt, andere bewirkten, dafs sich die Kirche den Einflüssen der griechisch-hellenistischen Welt erschlofs. Die Begriffe treten uns aufser in den Worten Logos, Weisheit und Sohn Gottes

in folgenden Termini vor Augen: Geist, Kräfte, Engel und Dämonen. Der *Geist* ist als theologischer Begriff gewissermafsen eine Erbschaft aus der Bibel der Juden, woneben wohl auch Einwirkung einer theoretischen Anschauung bei Philo und den Stoikern mit zu rechnen ist. Die *Kräfte* (Dynameis) sind zum Teil als ein Spröfsling der asiatischen, in letzter Instanz babylonischen Theologie zu betrachten, zum Teil als eine Begriffsbildung griechischer Abstammung. Mit dem orientalischen Kraftmythologem ist auch die Messiasvorstellung in ihrer uns allein interessierenden idealen Fassung genetisch zusammenzufassen. Die *Engel* bezeichnen eine rein jüdische Idealhypostase. Der Weg, auf dem sie in die Geschichte der Logosidee gekommen sind, scheidet sich in zwei Linien: 1. nämlich erscheinen sie als Bestandteil des alttestamentlichen Offenbarungsmechanismus, und werden als solcher u. a. von Philo rationell gedeutet (theologische Angelologie); 2. entwickelte sich im Orient eine himmlische Dynastentheorie (die mythologische Angelologie), deren bedeutungsvoller Niederschlag die jüdisch-apokalyptische Theologie war. — Ein griechisches Korrelat zu der Engeltheologie bietet dann zuletzt die griechische *Dämonenlehre*. Die Christen haben den schon aus alter religiöser Tradition her odiös gefärbten Terminus nicht in ihrer logosophischen Bildergalerie Aufnahme gewähren wollen, aber die Verschlingung der zwei ganz analogen Begriffe des griechischen Dämons und des christlichen Engels bietet viele fruchtbare Momente, und manche uralte Vorstellungen aus dem Dämonenglauben werden unversehens in die logosophische Engelwelt der jüdisch-christlichen Religion hinübergegangen sein.

Wenn man unter Berücksichtigung des logosophischen Gehalts auch dieser Begriffe sich zu der noch unerwähnt gebliebenen Litteratur des vorapologetischen Christentums wendet, findet man ein gar nicht kleines Gut. Logosophische Gedanken treten mehr oder weniger reichlich hervor in Schriften der sogenannten apostolischen Väter; weiter in anderen Werken aus dem zweiten Jahrhundert, in denen auf eigentümliche Weise Reminiscenzen der älteren, dogmatisch noch wenig fixierten Predigt sich mit Brocken aus der

alexandrinischen Philosophie verbinden. Ein beredtes Zeugnis für die neu eingeschlagene Richtung kann an der Ausprägung und Voranstellung des Begriffs (Sohn Gottes oder) Gott für Jesus gesehen werden. Schriftstellerische Belege unseres Urteils liegen vor in Bruchstücken einer gröfstenteils verloren gegangenen Litteratur erzählerischen, dialektischen oder ermahnenden Inhalts. Weitere Berührungen mit dem Logosgedanken bietet die Gruppe der pseudepigraphischen „apostolischen" Aktenlitteratur. Diese litterarische Kategorie führt uns von dem breiten Wege der Grofskirche in lehrgeschichtliche Seitengänge über. Auch da gedeiht der aus der Philosophie entnommene Logosbegriff. Unsere Aufmerksamkeit scheinen besonders die hochspiritualisierenden Richtungen erregen zu müssen, die unter dem Namen der Gnosis gewisse theologische Ansichten gemeinsam förderten. Die Gnosis kann aber aus inhaltlichen, sowie aus ideengeschichtlichen Gründen keine substanzielle Bedeutung in unsrem Zusammenhang behaupten. Jedoch kommt die gnostische, wie die doketische Richtung in Betracht, insofern sie Vorstellungen erzeugten, die sich an dem Hauptstamm des kirchlichen Glaubens emporrankten. Auch so und auch durch Schriften, die unter einen solchen Gesichtspunkt fallen, ist für die abstrakt ideale Christusauffassung der Kirche Propaganda gemacht worden. Vielleicht aber mehr als die Gnosis wird der zeitweilig innerhalb der Kirche geduldete Montanismus durch die so lebhaft betriebene Paraklettheorie die Kirche für ein logosophisches Ideal erwärmt haben. Nur in einem einzelnen Fall gewahren wir eine Reaktion gegen die Logostheologie, die sich sonst überall der Gemüter der Christen bemächtigte, nämlich bei den Alogern. Mit ihrem traditionskritischen Verhalten wirft diese Richtung ein — allerdings vorübergehendes — Licht auf den Kontrast zwischen einer nüchtern genuinen Religionsauffassung und einer der Logosspekulation zugethanen theologischen Totalanschauung. Ungefähr gleichzeitig mit dieser kleinasiatischen Erscheinung erfährt die logosanbetende Christenheit einen Angriff seitens des heidnischen Denkers Celsus. Das ist so gut wie eine ausführliche Charakteristik der primitiven christlichen Logosreligion in ihrem Unterschied zu der

philosophischen Logosophie, aus deren Schofs sie hervorgegangen war. Die in unserem Abschnitt untersuchte christliche Litteraturperiode, die wir mit den letzterwähnten Instanzen eigentlich schon überschritten haben, schliefst ab mit einem Mahnwort und einer Kritik.

Ein Blick auf den Inhalt der logosophischen Vorstellungen in der untersuchten Litteratur ergiebt folgendes: der Gottesbegriff ist wie bei den hellenischen Logoslehrern der des späteren Platonismus. Gott ist eine abstrakt gedachte unergründliche Gröfse. Demselben Gedankengang angehörig ist der Zug, dafs die Gottheit konstant in ihrer Beziehung zu dem Gewordenen gedacht wird. Es wird von dem Welturheber, dem Vater des Alls gesprochen. So ergiebt sich dem Gemüt statt eines einfachen Gegenstands der religiösen Anbetung eine zur Reflexion anregende Synthese. Um diese Reflexion zu befriedigen, dazu wurde der Logos-Mittler herbeigerufen. Mit der Gestalt selbst halten die alten Bestimmungen Einzug in die theologische Deskription. Der Logos ist bei der Weltschöpfung thätig gewesen. In den geweihten Offenbarungsepisoden im Alten Testament ist er es, der auftritt und handelt. An dem Faden der Logosweisheit geführt, kommt die christliche Vorstellung auch auf eine Reflexion, der zufolge allem Gottartigen, das uns gegeben, ein präexistierendes Dasein zukäme. Auf diese Weise taucht hier und dort die Ansicht auf, dafs die Gemeinde Gottes vorzeitlich vorhanden sei. Der gewöhnliche Ausdruck dieser Reflexion aber ist das Dogma von dem präexistierenden Logos-Sohn. Dieser bewährt sich nun als der Idealmensch. Oder es wird, indem man einer anderen Begriffsreihe folgt, seine Gottart direkt und im absoluten Sinne proklamiert. Weitere uns aus der früheren Geschichte bekannte Züge der Logoslehre sind angedeutet. So eine vom Weltlogos übernommene providentielle Rolle. Ein fruchtbarer Anschlufs an griechisches Denken auf diesem Gebiete schien mit der Bezeichnung des Logos-Sohnes als des Gesetzes Gottes erreicht zu sein. Das Verhältnis zwischen Jesus und dem polynomen Logosideal wird in verschiedener Weise bestimmt. Bald wird ein sittlich begründetes Gottwerden gelehrt, bald ist die Idee davon illusorisch, und uns tritt in

unvermittelter Weise eine himmlische Potenz entgegen, über deren Beziehung zum Fleisch meist magische Vorstellungen gehegt wurden. — Das specifisch Orientalisch-Religiöse, resp. Christliche verrät sich in der nicht selten an den Tag tretenden Konzentration des logosophischen Gedankens auf eine bestimmte Person, resp. auf Jesus, mit absichtlicher Subordination anderer hypostatischer Elemente. Simon Magus konnte (mit Erfolg) beanspruchen, „über jede Gewalt, Macht und Herrschaft erhaben zu sein“ [1]). Neutestamentliche Stellen, die wir schon früher erwähnten [2]), haben wegen Jesus dieselbe Saite angeschlagen. Celsus macht es den Christen in seinem Bestreben, in diesem Punkt zu einer Verständigung mit ihnen zu gelangen, zum Vorwurf, dafs sie hier zu exklusiv nur ihr verehrtes Haupt wollten gelten lassen. Solche Ermahnungen mufsten gegen eine unverrückbare religiös gewordene Überzeugung abprallen [3]). Das was die Menschen anbeten, sind sie nicht geneigt zu modifizieren, aus bewufster Rücksicht auf das, was sie sich aus dem profanen Reich des Denkens mögen erborgt haben. Aber von woher hatten die Christen ihren Logosbegriff geborgt?

Man ist bisher oft zu rasch der Methode gefolgt, dort, wo Logoselemente in Schriften des zweiten Jahrhunderts vorkommen, etwaige Anklänge an das vierte Evangelium als Beweis geltend zu machen für die geschichtliche Nachwirkung der johanneischen Logospredigt. Allein der Nachweis, dafs die in den betreffenden Schriften enthaltenen Lehrelemente ihren Ursprung wirklich in dem vierten Evangelium haben, ist im einzelnen Falle zu liefern. Es wird sich dann zeigen, dafs, was Johannes in seiner Logosbetrachtung gemeinsam mit den betreffenden Autoren haben sollte, sehr flüssig wird. Schon die Mannigfaltigkeit der Bezeichnungen für den Logosgedanken bei ihnen schlägt in eine

---

[1]) Justin, Dial. 120 c.

[2]) Siehe den Kolosser- und Hebräerbrief.

[3]) Es sei hier als Beispiel des christlichen Urteils die nach der Glaubensanalogie formulierte Aussage des Ignatius citiert. Ad Smyrn. 6, 1 *καὶ τὰ ἐπουράνια καὶ ἡ δόξα τῶν ἀγγέλων καὶ οἱ ἄρχοντες ὁρατοί τε καὶ ἀόρατοι, ἐὰν μὴ πιστεύσωσιν εἰς τὸ αἷμα Χριστοῦ, κἀκείνοις κρίσις ἐστίν.*

ganz andere Richtung aus. Und wo wirkliche Berührungen in hierhergehörigen Punkten vorliegen, ist kritisch daran zu erinnern, dafs das dogmatische Logosthema doch immer nur mit einem bestimmten, sich gewissermafsen gleich bleibenden, Kreis von Vorstellungen Verknüpfung suchte, zumal mit solchen, die die spiritualistische Reflexion anmuteten. Ob die Berührung Entlehnung des betreffenden Autors aus der johanneischen Schrift bedeutet, mufs also im einzelnen sorgfältig untersucht werden. Programmartig verwertet wurden in der christlichen Litteratur vor der Kanonbildung (gegen Ablauf des zweiten Jahrhunderts) nur Herrnsprüche und gelegentlich herausgegriffene „apostolische“ Wahrheiten. Sonst gaben keine evangelischen oder epistolischen Schriftworte die schriftstellerischen Themen an. Es wird darum richtiger für die uns vorliegenden Elemente einer christlichen Logosanschauung auf allgemeine Faktoren hinzuweisen sein, welche die Zeitbildung bestimmten. Der Grundstock ist an demselben Orte zu suchen, woher der Name gekommen war, bei den griechischen Lehrern, bei Philo und den Stoikern.

Freilich weist die christliche Logoslehre, verglichen mit der philosophischen, nur spröde Analogien auf. Bei den Stoikern war die Logosidee der tiefste Ausdruck einer ausgearbeiteten Weltauffassung, nämlich ihres dynamischen Monismus. Was finden wir davon in den spröden Ansätzen einer christlichen Logosbetrachtung? Es fehlen bei der christlichen Logosanschauung so viele entscheidende Momente, vor allem das philosophische Ziel, auf diesen Begriff hin das religiös oder spekulativ Gegebene vermittelst einer Universalformel vernunftgemäfs zu charakterisieren, den kosmischen Prozefs oder ethische Grundverhältnisse wirklich zu erklären. Nirgends in der vorliegenden christlichen Litteratur gewahren wir einen Versuch, das psychische Leben der Menschen von diesem Punkt aus zu beschreiben, etwa nach Analogie des stoischen *ἡγεμονικόν*. Ihre gröfste Annäherung hat die bisherige Theologie in ihrer Fassung des Gottesbegriffs. Hier liegt ein wahrhaft systematischer Zug logosophischen Charakters vor. Hingegen weist das Logosbild selbst das Eindringen von mehreren einer denkrichtigen Theorie fremden Elementen auf. Wirkte schon bei Philo

die Vorstellung vom Logos-Prediger und -Hohenpriester störend auf die Reinheit der philosophischen Idee ein, so brachte die neue christliche Version derselben noch mehr heterogene Bestandteile auf, indem sie den zukünftigen Urteilssprecher und den heiligen Märtyrer unter dem Logos mit begriffen haben wollte. Ja der Geschmack an dem vornehmen philosophischen Logosnamen regte christliche Schriftsteller zu immer unsinnigeren Kombinationen an und drohte damit, aus einer spekulativen Idee ein zauberhaft tönendes Glaubenssymbol zu machen. Hatte schon Philo mit seiner Paraphrasentheologie den Weg der mifsbräuchlichen Begriffsanwendung angedeutet, so wurde jetzt erst recht die Gefahr grofs, dafs die Idee ihres begrifflichen Sinnes entleert würde. Das nächste Kapitel wird uns aber eine Bewegung vorführen, die dieser Gefahr zuvorkam.

Viertes Kapitel.

Die Apologeten.

Wie der vierte Evangelist in der Geschichte der Logosidee mit Heraklit verglichen werden kann, so spielen die Apologeten in unserer Ideengeschichte die Rolle der Stoiker. Und wie zwischen Heraklit und den Stoikern, so liegt zwischen Johannes und den Apologeten ein litterargeschichtliches Intervall, worin die Idee verbreitet wurde, ohne dafs der Begriff selbst direkte Förderung erfuhr. Hier soll uns der letzte Fall beschäftigen. Das vorangehende Kapitel lehrte uns denselben kennen, indem es uns ein buntes Bild vor die Augen führte. Es traten uns aus den untersuchten Schriften viele mit dem urchristlichen Typus wenig oder gar nicht zusammengehörende Elemente entgegen: deuteroplatonische Ansichten über die Gottheit, stoische Reminiscenzen in der abstrakt idealistischen Ethik, philonische Vorstellungen von einer geistig präexistierenden Urbildlichkeit, asiatische Hypostasentheologie und alexandrinische Methodik. Es fällt auf, wie wenig bei dem recht emsigen Betrieb spiritualistischer Umprägung des christlichen, resp. christologischen Gegenstandes der Logosgedanke selbst religionsgeschichtliche Ausarbeitung fand. Es erhoben sich allerdings frischweg auf den Trümmern geschichtlicher Erinnerungen spekulative und phantastische Betrachtungen nach der Art der alexandrinischen Logosophie, aber die Gestaltung der Logosidee selbst blieb doch eine ganz rudimentäre. Man

kann an eine als Relief gestaltete Karyatide denken. Sie erregt den Anschein, als ob sie etwas Gewichtvolles trüge, und dabei ist sie nichts als von einer breiteren Masse der sinnfällig hervorgehobene Teil, ohne architektonische Wichtigkeit und dazu plastisch unvollständig.

Aber es sollte anders werden. Die Nöte der Zeit nicht weniger als die spontanen Antriebe philosophisch gebildeter Konvertiten sollten eine neue litterarische Methode aufbringen. Ihre Vertreter sind die sogenannten Apologeten. Erst durch sie erfolgt seitens des Christentums eine direkte sachliche Auseinandersetzung mit den philosophischen Griechen als einer der christlichen Religion gegenüberstehenden bedeutsamen Macht. Damit tritt eine Wendung ein in der Geschichte der christlichen Religion, und — was für uns specielles Interesse erregt — diese Wendung vollzieht sich durch das Medium einer neu gestalteten Logoslehre. Die Apologeten treten nicht ganz unvermittelt auf. In ihrem Bestreben, den christlichen Glauben in den Augen gebildeter und einflufsreicher Gegner zu verteidigen, hatten sie Vorläufer in der jüdisch-alexandrinischen Apologetik[1]). In der wissenschaftlichen Beschreibung der Religionsgrundsätze waren ihnen — wie Harnack mit Recht betont — die Gnostiker mit lehrreichem Beispiel vorangegangen. Den Inhalt des Christentums betreffend, das die Apologeten vortrugen, ist Folgendes zu beachten: wie das hellenistische Judentum seinen Stoff thatsächlich nicht weniger aus dem Griechentum, als aus dem Judentum genommen hat, so enthält die Religion der Apologeten ebensoviel griechischen Geist wie jüdisch-christliche Worte. Eine Thatsache schützte jedoch die neuen Lehrer gegen das Schicksal der aus der Kirche herausgedrängten Gnosis und sollte die von ihnen aufgestellte Logoslehre für die kirchliche Entwickelung retten. Sie blieben eben in solchen Punkten konservativ, woran das vulgäre christliche Gefühl zähe festhielt. Von vornherein erklärten sie sich für die traditionelle christliche

---

[1]) Es liegt nahe, besonders an Josephus zu denken, der kurz vor dem Ende des ersten Jahrhunderts mit seinem Werke *κατὰ Ἀπίωνος* aus ähnlichen Motiven die Verteidigung der Juden aufgenommen hatte.

Glaubensgemeinschaft. Das Christentum, das sie verkündigen wollten, war das der Gemeinde. Ihnen galt, wie der übrigen Kirche, der Begriff einer göttlichen Offenbarung; wie jene hielten sie an dem alttestamentlichen Kanon fest. Nur in einem Punkte zeigen sie sich mehr oder weniger deutlich bewufst, dem Christentum eine neue Beleuchtung zu geben. Dieser Punkt betrifft eben ihre Logoslehre. Was aber den Begründern dieses spekulativ abgerundeten Logoschristentums zu statten kam, war der Umstand, dafs der christliche Lehrtypus noch keine festen Umrisse hatte[1]. Eine allgemeine, wesentlich durch das Episkopat verbürgte Tradition bestimmte das geschichtlich dogmatische Material von der Zeit der christlichen Religionsgründung in seinen Grundzügen. Eben darum kam es so, dafs die neuen Lehrer, unbelastet von dogmatischen Detailrücksichten, auf dem Glauben beharren konnten, dafs sie die Sache ihres Christenglaubens vertraten, auch dann, wenn sie Gedanken vorbrachten, die weit von der christlichen Predigt ablagen. In der That verfahren die Apologeten auch mit grofser Freiheit. Sie eigneten sich die wesentlich durch Philo[2] inaugurierte allegorische Methode an, die überhaupt damals in Blüte stand[3]. Durch diese Methode wurde alles Geschichtliche flüssig; von dieser Seite her sollten sie sich also in ihrem Bestreben, alles rationell zu erklären, nicht gehindert fühlen. Die Selbständigkeit der neuen christlichen Lehrer geht aber weiter, als es diese methodische Haltung andeutet. Zu ihrem Religionsaufrifs gebrauchten sie prinzipielle Ansichten, die sie durchweg aus ihrer philosophischen Bildung geprägt bekamen,

---

[1]) Zwei Faktoren gaben den Glaubensannahmen dieser altchristlichen Periode ihr Mafs von Festigkeit: die ursprünglich zum Zwecke der Aufnahme (bei der Taufe) in die Kirche aufgestellte Glaubensregel und der neutestamentliche Kanon. Aber die erste konnte ihrem Wesen nach nur auf allgemeine Gesichtspunkte lehrbestimmend einwirken. Und der Kanon war erst in seinem Werden begriffen; bis die neutestamentlichen Schriftworte bei Irenäus in so überraschender Weise den lehrautoritativen Ton annehmen.

[2]) Siehe namentlich wegen Justin Siegfried S. 337 ff.

[3]) Beispiele in der eben zu jener Zeit üppig aufkeimenden orphisch-sibyllinischen Litteratur.

oder die sie sogar direkt den Philosophen entlehnten. Sie lehrten eine durchaus geistige, abstrakt vorzustellende Gottheit; ihr Schlagwort war die Tugend, ein Lieblingsthema die Unsterblichkeit, und was sie an ethischen Grundsätzen predigten, das leiteten sie von dem allgemeinen sittlichen Bewufstsein ab. — Im übrigen sind sie durch apologetische Sonderzwecke bestimmt. Sie machten Front gegen den Polytheismus, und die Freiheit des Menschen anzunehmen, dazu bewog sie ihre polemische Haltung den valentinianischen Gnostikern gegenüber. Hat der erste Zug von Hause aus alle Christen, sowie die Juden, für eine Logosphilosophie günstig gestimmt, so bedeutet auch der zweite durch die geschichtlichen und anthropologischen Urteile, die das indeterministische Dogma gestattet, eine für die Logosbetrachtung förderliche Auffassung. Ein wahrhaft logosophisches Moment liegt ferner darin, dafs das kosmologische Problem sie beschäftigt. Prinzipiell in die altgriechische Sphäre sind sie aber vor allem dadurch mit ihrem Lehrsystem gerückt, dafs sie als den hohen Zweck und den vornehmsten Gegenstand menschlichen Strebens die Erkenntnis aufstellten und in dem Streben nach ihr die Verwirklichung des Lebens erkannten[1]). Das Evangelium verkündeten diese christlichen Lehrer in der Form, dafs sie die Weisheit empfahlen. Ihre gelehrte Mission erschöpften sie schliefslich mit der These, dafs durch den göttlichen Logossohn die Weisheit erst den Menschen gegeben, ja vollends die Philosophie vorhanden sei, die entweder gar nicht oder nur bruchstücksweise bei den heidnischen Philosophen zu finden sei. Die letzte Alternative bezeichnete der ersten gegenüber den folgerichtigeren Standpunkt. Die Apologeten zehrten ja selbst an dem idealen Kapital der philosophischen Bildung, die von dem Zeitalter dargeboten wurde. — Wir werden im Folgenden die Vertreter der christlichen Apologie einzeln zur Untersuchung vornehmen.

Daran wird sich eine Charakteristik der philosophischen

---

[1]) Ansätze desselben Gedankengangs, nur weniger lehrhaft vorgetragen, schon in der vorapologetischen Litteratur. Harnack, Dogmg. I S. 116.

Schulrichtungen schliefsen, an die die apologetischen Logosophen angeknüpft haben.

Der erste Apologet, mit dem wir Bekanntschaft machen, ist Aristides[1]. Einer durch die syrische Übersetzung dieser Schrift[2]) übermittelten Angabe zufolge ist die Apologie dem Kaiser Ant. Pius überreicht. Das giebt als Zeitrahmen die Jahre 138—161. Der Typus der Glaubensverteidigung ist, wie richtig von Seiberg hervorgehoben[3]), ein im Vergleich mit derjenigen Justins noch unentwickelter[4]). Letzterer kennzeichnet sich dadurch als den später Schreibenden. Es wird nicht rätlich sein, für die Abfassung der Schrift des Aristides über das Jahr 140 weiter abwärts zu gehen.

Der Apologet verrät deutlich seine griechische Denk-

---

[1]) Noch vor ihm soll der Überlieferung des Euseb zufolge Quadratus als Apologet aufgetreten sein und eine Verteidigungsschrift für die Christen dem Kaiser Hadrian ums Jahr 125—126 überreicht haben (vgl. Harnack, L.G. II, 1, 269 ff.). Wir besitzen von diesem Werk nur ein kurzes Bruchstück, mitgeteilt von Euseb (hist. eccl. IV, 3. 2).

[2]) Der vorliegenden Besprechung ist zu Grunde gelegt die von R. Seiberg (in Zahns Forschungen zur G. d. neutest. K. V, 2) ausgeführte Wiederherstellung des ursprünglichen Textes nach der syrischen Übersetzung und den noch vorhandenen griechischen und aramäischen Fragmenten.

[3]) A. a. O. S. 243 ff.

[4]) Dies ist an mehreren Punkten deutlich ersichtlich. Die arist. Apologie giebt ein allerdings ziemlich charakteristisches, aber inhaltlich mageres Resultat. Besonders mag angemerkt werden, dafs e[r] keinen Weissagungsbeweis vorführt. Die jüdische Gottesverehrun[g] entspricht, seiner Ansicht nach, nicht völlig der Offenbarungsreligion Den Spruch der Praedicatio Petri über die Engelverehrung vernehme[n] wir hier wieder. 14, 4 heifst es von den Juden: Auch diese sind ab geirrt von der genauen Erkenntnis und .... durch die Art ihrer Hand lungen gilt ihr Dienst den Engeln und nicht Gott, indem sie be obachten die Sabbathe und die Neumonde und die ungesäuerten Brot und die Reinheit der Speisen. Ich sehe in der hier ausgesprochene Scheu, Gott selbst Interesse an ceremoniellen und kultusgeschichtliche Satzungen zuzutrauen, eine Äufserung neupythagoreischer Empfindun[g] Mit einer solchen Aussage ist Aristides über das Mafs der von de grofskirchlichen Betrachtung legitimierten Kritik an dem alttestamen lichen Wesen hinausgeraten. Die späteren Apologeten urteilen auc sämtlich anders.

weise. Die Klassifikation der Menschen geschieht schon hier nach dem Schema: Barbaren und Hellenen [1]). Seinen Gottesbegriff konstruiert er nach den negativen Bestimmungen des neupythagoreisch-stoischen Ideals. Der Himmel umfafst ihn nicht, sondern der Himmel und alles Sichtbare und Unsichtbare sind in ihm befafst [2]).

Lehrreich sind seine Worte über den Sohn Gottes. Er bezeichnet ihn in hochspiritualistischer Weise nach dem Schema des geoffenbarten Logos. Er stellt sich ihn als präexistierend vor. Seine Erscheinung ähnelt einer Theophanie [3]). Auch vernehmen wir von einer Kraft, die über ihm ist [4]).

Die schriftstellerische That des Aristides scheint ohne erhebliche Bedeutung gewesen zu sein. Wenigstens lassen sich sichere Spuren einer Nachwirkung auf spätere kirchliche Apologeten nicht nachweisen. Auch ist der Kreis der von ihm angeregten Probleme oder erörterten Kontroverse sehr begrenzt. Auf die griechische Philosophie in der Weise eingegangen, dafs er sie wirklich in ihrem geistigen Wesen zu fassen versuchte, ist er nicht. Die Analogien mehrerer für die damaligen philosophisch gebildeten Christen geltender Grundsätze und solcher, welche die philosophischen Schulen aufstellen, haben ihn nicht beschäftigt. Und ausdrücklich ist der Logos ebensowenig genannt [5]), als von dem Gedanken einer vernünftigen Universalidee in seiner Religionstheorie etwas zu spüren ist [6]): Es sollte dies aber bald alles kommen

---

[1]) Suppliert durch die Einteilung: Juden und Christen. Kap. 2.

[2]) Kap. 1, 5. Die Affektlosigkeit Gottes im Gegensatz zu der nenschlichen Natur hervorgehoben 7, 2 fg.

[3]) 2, 6. *οὗτος δὲ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου ὁμολογεῖται, ἐν ιτνεύματι ἁγίῳ ἀπ᾽ οὐρανοῦ καταβάς*, und von einer hebräischen Jungrau bekam er Fleisch und zog es an; und es wohnte in eines Menschen 'ochter der Sohn Gottes.

[4]) 2, 8.

[5]) Statt des Logos figuriert bei unserem Apologeten der Messias, ehe Kap. 15 ff.

[6]) Eschatologische Erwartungen bieten dem christlichen Gemüt ›wissermafsen einen idealen Ersatz dafür (siehe die letzten Kapitel, ›sonders 15, 2. 16, 3 ff.), ohne dafs dadurch der Glaube die Lücke ›r philosophischen Betrachtung zu decken vermag.

und für die ganze religionsphilosophische Schule der Apologeten so bedeutungsvoll werden, dafs derjenige, der die erwähnten, bei Aristides noch vermifsten Momente aufbringt, gewissermafsen als der erste vollentwickelte christliche Apologet betrachtet werden kann. Es wird darum auch notwendig sein, sich hier bei diesem Namen länger aufzuhalten.

Justin, mit dem Zunamen der Märtyrer, ist als vom Heidentum bekehrter Christ aus der kleinasiatischen Kirchenprovinz hervorgegangen. Dort ist er, und zwar wahrscheinlich in Ephesus, wirksam gewesen, bis er nach Rom übersiedelte und als Lehrer in der Philosophie des Christentums den Kynikern und Epikureern in der Weltstadt Konkurrenz machte. In der rabbinischen Theologie zeigt er nicht wenig Kenntnis, und über die griechische Philosophie kann er sich ein sachliches Urteil zutrauen, obwohl er auf ersterem Gebiet nicht eben Originalität und auf dem zweiten kein sehr tiefes Verständnis verrät. Seine Bedeutung für uns hat er erworben durch den Versuch, den er unternahm, die christliche Religion als die rationelle Weltanschauung zu verteidigen. Er thut dies in den Schriften der Apologie (I und II) und in seinem Dialogus cum Tryphone Judaeo. Er hat auch anderes geschrieben. In der alten Kirche stand er vornehmlich in Ruhm wegen seiner ketzerbekämpfenden Thätigkeit. Aber die hierauf bezüglichen Schriften sind verschollen[1]). Andere Werke sind in der Tradition mit seinem Namen verknüpft worden. Die meisten davon mit offenbarem Unrecht. Und auch wo der Inhalt der betreffenden Schrift vielleicht nicht direkt der justinischen Abfassung widerstrebt, hat dieselbe doch keine vollgiltigen Gründe für sich[2]). Wer das System der justinischen Theologie beschreiben will, wird sich darum für seine Darstellung, abgesehen von einigen Fragmenten[3]), an die oben

[1]) Das Apol. 1, 26 erwähnte Syntagma gegen die Ketzerhäupter, ein Werk, verfafst gegen Markion, Euseb. IV, 18, 3.

[2]) Das gilt für die Schriften De resurrectione, Cohortatio ad gentiles, Oratio ad Graecos. Die zwei letztgenannten Schriften halte ich jedenfalls nicht für justinisch. Hierüber später unten.

[3]) Über diese siehe Harnack, L.G. II, 1, 510 fg.

genannten Apologien und an den Dialog Justins halten müssen.

Es sind der Überlieferung zufolge zwei Apologien von Justin verfafst, und in den jetzigen Justinausgaben zerfällt der Text in Übereinstimmung mit der Pariser Handschrift[1]) in eine erste, 68 Kapitel zählende Apologie und eine kürzere zweite[2]). Ich mufs aber Harnack beistimmen, wenn er, wesentlich nach Kriterien, die Euseb ihm liefert[3]), die nunmehr in zwei Teilen überlieferte Schrift als ursprünglich ein Werk betrachtet und die sogenannte zweite Apologie für eine imaginäre oder jedenfalls dem Justin fälschlich beigelegte Gröfse hält[4]). — Die Schriften Justins versetzen uns in die Jahre zwischen 150—160. Die Apologie ist den Kaisern Antoninus Pius und Mark Aurel (als des ersteren Mitregent) ungefähr ums Jahr 150 überreicht worden[5]). Auf die Apologie ist dann der Dialog gefolgt, welcher sich auf erstere bezieht[6]). — Diese Schriften, in denen Justin die Sache und den Glauben der Christen gegen ungerechte Behandlung und gegen die auf Verkennung beruhenden Feindseligkeiten und Verurteilung seitens der Heiden und der Juden verteidigte, entrollen ein umständliches Bild seiner religionsphilosophischen Lebens- und Geschichtsauffassung.

Die Quellen des Justin sind dreifacher Art. Den reichen Stoff seiner oft in allegorisierender Paraphrase sich bewegenden Erörterung liefern ihm die Schriften des Alten Testaments, vor allem die Propheten und die Psalmen. Eine zweite Quelle ist ihm die stoisch-platonische Philosophie,

---

[1]) Cod. Paris. 450, geschrieben im Jahre 1364.

[2]) In der Pariser Handschrift auffälligerweise der gröfseren vorangestellt.

[3]) Texte und Unterss. I, S. 136 ff. 171 ff.

[4]) Der Bequemlichkeit wegen werde ich die Stellen doch nach der gewöhnlichen Einteilung in Ap. I und II citieren. Dem Folgenden liegt zu Grunde die Ausgabe von Ottos Corpus Apol. 3. Ausg. I. II. III.

[5]) Siehe Harnack, L.G. II, 1, 276 ff. und dazu Th. Ltztg. 1897, Nr. 3, S. 76 ff. Veil, Justinus des Phil. und Märt. Rechtfertigung des Christentums, Strafsburg 1894, XXX sequ. Das Jahr 139 wird nur irrtümlich aus der textlich korrupten Adresse abgeleitet.

[6]) Kap. 120, 349 C.

zumal in ihrer alexandrinischen Modifikation; schliefslich kommen bei ihm christliche Schriften in Betracht. Für die Logoslehre hat die erstgenannte Quelle nur abgeleitete Bedeutung. Seine Logosvorstellungen hat Justin von anderwärts. Aus alttestamentlichen Momenten hat er nur in konventioneller Weise auf künstlichem Wege orakelmäfsige Bestätigung seiner Glaubensthese gefunden. — Zur Beantwortung aber der Frage nach dem Ursprung seiner Logosophie haben wir uns von der ersten zur zweiten und dritten Quelle zu wenden. Für den speciell christlichen Stoff führt er selbst eine Quellengruppe an, nämlich Denkwürdigkeiten, verfafst von Aposteln und von ihren Gefährten[1]). Sicher haben zu diesen Quellenschriften das Evangelium Matthäus und das Evangelium Lukas gehört[2]). Aber aus diesen hat er nichts für eine Logostheorie entnehmen können. Es fragt sich, ob er unter den apostolischen Autoren, auf die er sich berief, auch den Johannes[3]) gemeint, und ob er das

[1]) Dial. 103: *ἀπομνημονεύματα, ἅ φημι ὑπὸ τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ καὶ τῶν ἐκείνοις παρακολουθησάντων συντετάχθαι.*

[2]) Das Nähere dabei ist indessen sehr undurchsichtig. Denn Justin hat ein Text vorgelegen, der von dem Wortlaut in den uns jetzt vorliegenden synoptischen Schriften durchweg abweicht, und der Sachen bietet, die sich in den Evangelien in ihrer jetzigen Gestalt nicht finden. Von Engelhardt hat in seinem Werke: Das Christentum Justins des Märtyrers, Erlangen 1878, S. 345, die Lösung in einer frei entworfenen Evangelienharmonie gesucht. Aber es bleibt dann auffallend, dafs von einer solchen Harmonie sich keine Spuren erhalten hätten. Hat doch Justin sonst in diesem litterargeschichtlichen Punkt Fühlung mit dem grofsen christlichen Vulgus, über dessen Anagnose von apostolischen Denkwürdigkeiten er zu berichten weifs, Ap. 1, 67. Auch ist der Engelhardtschen Hypothese der Umstand ungünstig, dafs Justin beständig einer Mehrzahl von apostolischen Quellenschriften gedenkt. Bis eine bestimmte Enträtselung der Texterscheinungen erfolgt, dürfte die Annahme sich am meisten empfehlen, dafs Justin Evangelienhandschriften benutzt hat, in denen altherkömmliche Varianten und Zusätze in dem Text Platz gefunden haben.

[3]) Ob Justin das sogenannte Petrusevangelium benutzt hat, ist eine viel umstrittene Frage. Die Antwort ist nicht ganz ohne Belang für unsere kritische Quellenfrage, weil wir dann mit Petrus nebst Matthäus die von der Wendung „Denkschrift der Apostel“ geforderte Mehrzahl besäfsen. Aber die Benutzung dieses Evangeliums bleibt sehr unsicher.

vierte Evangelium benutzt hat. Hier, im vierten Evangelium, findet sich ja eine in fester lehrhafter Form vorgetragene Logoslehre. Die Frage mufs bejaht werden[1]).

---

[1]) Ich stelle hier dasjenige zusammen, was mich zu diesem kritischen Ergebnis gebracht hat. Eine ziemlich reichhaltige religiöse und dabei eigentümliche Begriffsökonomie ist den zwei Schriftstellern gemeinsam. Im Dialog 121 wird gesagt, dafs durch Christus uns gegeben ist *τὰ τοῦ πατρὸς ἐπιγνῶναι πάντα*. Vgl. Joh. 14, 7. 1, 18. In derselben justinischen Schrift wird Kap. 114 über *ζῶν ὕδωρ* gesprochen in einer Weise, die an Joh. 4, 10 ff. 14 erinnert. In Ap. 1, 63 lesen wir die Worte *οὔτε τὸν πατέρα οὔτε τὸν υἱὸν ἔγνωσαν*, womit zu vergl. Joh. 8, 19. Noch könnte hier auf eine für beide Schriftsteller geltende allgemeine Basis spiritualistischer Religionsanschauung rekurriert werden. Aber an Daten aus dem vierten Evangelium scheinen sich bestimmte andere Aussagen bei Justin zu lehnen. So wenn gesagt wird, dafs Jesus solche heilte, die *ἐκ γενετῆς πονηροί* (*πηροί*) waren Ap. 1, 22, Dial. 69, vgl. Joh. 9, 1. Ferner wenn im Dial. 3 (40) Christus als das wahre Osterlamm dargestellt wird, und darauf in derselben Verbindung das universale Heil erwähnt wird, *δι' οὗ οἱ πάλαι .... ἄδικοι ἐκ πάντων τῶν ἐθνῶν σώζονται, ἄφεσιν ἁμαρτιῶν λαβόντες*, vgl. Joh. 1, 29 (19, 34. 36). Auch ist zu nennen Ap. 1, 60 (vgl. Dial. 91), wo Justin eine eigentümlich symbolische Deutung von der Kupferschlange in der Wüste giebt; wie Joh. 3, 14 fg. sieht Justin die Kreuzigung Christi darin vorbildlich dargestellt. Im Dial. 88 sagt Justin, die Menschen nahmen an, dafs Johannes der Täufer — wie der vierte Evangelist benennt ihn Justin einfach Johannes — Christus sei. *Πρὸς οὓς καὶ αὐτὸς ἐβόα* (man bemerke die Kongruenz dieses Ausdrucks mit der Joh. 1, 21 fg. dargelegten decidierten Abweisung) *οὐκ εἰμὶ ὁ Χριστός, ἀλλὰ φωνὴ βοῶντος κτλ.* Der Vorgang nur in der johanneischen Evangeliengeschichte. Dial. 106 heifst es, Christus wufste, *τὸν πατέρα αὐτοῦ πάντα παρέχειν αὐτῷ*. Damit ist zu vergleichen Joh. 13, 3a *εἰδὼς ὅτι πάντα ἔδωκεν αὐτῷ ὁ πατὴρ εἰς τὰς χεῖρας*. Hier ist auch die Übereinstimmung in Beziehung auf das Kapitel aus dem Leben Jesu zu beachten, dem diese Reflexion beide Male angefügt ist: im vierten Evangelium in den auf das Jenseits zielenden Schlufsbetrachtungen; bei Justin in einem Zusammenhang, wo die Auferstehung Christi erwähnt wird. Noch näher werden die zwei Stellen aneinander gerückt durch die Erklärung, welche bei beiden dieser Betrachtung Jesu zu teil wird. Bei Justin heifst es: *καὶ ἀνεγερεῖν αὐτὸν ἐκ τῶν νεκρῶν*, wozu die Worte bei Johannes stimmen *ὅτι πρὸς τὸν θεὸν ὑπάγει*. Die Reihe dieser auffallenden Parallelen möge die Stelle Ap. 1, 6 abschliefsen. Wie die Worte hier fallen, erinnern sie stark an die von Jesus bei Joh. 4, 24 feierlich gegebene Erklärung. Die Christen sind — so wird betont an der Stelle in der Apol. — keine Atheisten, sondern die Gottheit (dieselbe wird von Justin in eigen-

Es sind in den justinischen Betrachtungen unzweifelhafte Indicien einer Beziehung zum vierten Evangelium vorhanden.

---

tümlicher Weise expliziert) *σεβόμεθα καὶ προσκυνοῦμεν λόγῳ καὶ ἀληθείᾳ τιμῶντες* (wegen des letzten Wortes vgl. Joh. 5, 23).

Zu diesen Stellen, wo die parallelen Momente eine direkte Beziehung des einen Autors zum anderen wahrscheinlich machen, gesellt sich eine Stelle, wo meines Erachtens das Abhängigkeitsverhältnis einen Zweifel nicht übrig läfst. Ap. 1, 61 lesen wir: Denn auch Christus sagte *Ἂν μὴ ἀναγεννηθῆτε, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν.* Hiermit ist Joh. 3, 3 zu vergleichen: *ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι, ἐὰν μή τις γεννηθῇ ἄνωθεν, οὐ δύναται ἰδεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ*, vgl. Joh. 3, 5. Die Abweichung zwischen den zwei Stellen darf ebensowenig übersehen als überschätzt werden. Zu besonderer Reflexion ladet der Umstand ein, dafs die bis zum Anfang des dritten Jahrhunderts hinaufführenden Pseudo-Clementinischen Homilien 11, 26, vgl. Recogn. 6, 9, die Aussage Jesu folgendermafsen wiedergeben: *ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἐὰν μὴ ἀναγεννηθῆτε ὕδατι ζῶντι, εἰς ὄνομα πατρὸς, υἱοῦ, ἁγίου πνεύματος, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν.* Der Nachsatz *οὐ μὴ εἰσέλθητε κτλ.*, der plastisch einen evangelischen Tropus wiedergiebt, fällt wörtlich mit Matth. 18, 3 zusammen. (Die Matthäusstelle hatte es um so leichter, hier Aufnahme zu finden, als es sich auch bei diesem Herrnspruch gewissermafsen um eine *καινὴ κτίσις* handelte. Vgl. den Eingang bei Matth. *ἐὰν μὴ στραφῆτε καὶ γένησθε ὡς τὰ παιδία.*) Dafs aber der Vordersatz uns für den ganzen Spruch auf einen uns verloren gegangenen Seitengänger der Synoptiker verweist, ist Annahme mehrerer Kritiker. Aber dieser Seitengänger ist ein Phantom, das sich in die Thatsache des vierten Evangeliums auflöst. Aus Reminiscenzen von diesem Evangelium und Kombination mit der Matthäusstelle hat sich eine Formulierung des evangelischen Gedankens ergeben, die durch Anlehnung an die Taufhandlung stereotyp geworden ist. (Auch die Umbildung der Gnome *ἐὰν μή τις* bei Johannes in die apostrophierende Form bei Justin und in den Homilien wäre bei dieser Annahme etwas sehr Natürliches.) Der obigen Erklärung ist die Thatsache günstig, dafs die Clementinen auch sonst das vierte Evangelium nachweislich benutzen. Bewiesen wird es geradezu, dafs Justin die Stelle Joh. 3 in Gedanken gehabt, durch die Thatsache, dafs der Apologet dasselbe eigentümliche Paradoxon bietet, das wir von der Episode im vierten Evangelium her kennen. Aber — heifst es — dafs es unmöglich ist, dafs die einmal Geborenen wieder in den Mutterleib hineinkommen sollten, leuchtet allen ein.

Endlich ist es aus einer Stelle, wenn man sie nicht willkürlich verunstaltet, ersichtlich, dafs Justin selbst für die Lehre von dem Eingebornen, welcher der Logos Gottes ist, auf die Quelle der Denkwürdigkeiten, d. h. aber für den Fall auf Johannes, zurückweist. Dial. 105

Aber die Art der Benutzung ist sehr auffallend. Von dem grofsen Walde johanneischer Ausführungen hat Justin

---

heifst es: μονογενὴς γὰρ ὅτι ἦν τῷ πατρὶ τῶν ὅλων οὗτος ἰδίως ἐξ αὐτοῦ λόγος καὶ δύναμις γεγενημένος καὶ ὕστερον ἄνθρωπος διὰ τῆς παρθένου γενόμενος, ὡς ἀπὸ τῶν ἀπομνημονευμάτων ἐμάθομεν προεδήλωσα. Die Jungfrauengeburt hat Justin aus Matthäus, Lukas; daneben hat er die johanneischen Specimina μονογενής und λόγος. Die Ausführung wird durch das abschliefsende προεδήλωσα uno tenore gehalten. Der von einem ὅτι eingeleitete Satzanfang wird durch zwei analog gebaute Participialsätze zerlegt, und als Garant für das, was er aufgestellt, freut er sich, die für ihn ausschlaggebende Autorität nennen zu können (Vgl. Ap. 1, 33: ὡς οἱ ἀπομνημονεύσαντες πάντα τὰ περὶ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χρ. ἐδίδαξαν, οἷς ἐπιστεύσαμεν). Die Beteuerung mufs sich demnach mit logischer Notwendigkeit über die beiden Lehrpunkte erstrecken. Es mufs bestimmt behauptet werden, dafs der Satz ὡς ἀπὸ τ. α. κτλ. sonst zwischen ὕστερον und ἄνθρωπος hätte eingeschoben werden müssen.

Schon aus dem Obigen stellt sich die Benutzung Justins vom vierten Evangelium unabweislich als kritisches Ergebnis heraus. Dafs das vierte Evangelium die Vorlage und Justin der Benutzer ist, geht schon aus dem Charakter der oben dargelegten Beziehungen hervor; es mag aber nicht unerwähnt bleiben, dafs einige Kritiker, wie Baur und namentlich Volkmar: Der Ursprung unserer Evangelien, 1866, S. 96, wohl die Beziehungen anerkennen, aber sie umgekehrt auffassen und den vierten Evangelisten den Justin benutzt haben lassen. Das ist eine sehr unglückliche Lösungsweise. Schon das Alter des vierten Evangeliums wird durch eine solche Annahme auf eine unstatthaft späte Zeitstufe heruntergedrückt. Eine um das Jahr 150 (in Rom) geschriebene Apologie kann nicht einem (kleinasiatischen) Evangelienwerk zur Vorlage gedient haben, aus welchem u. a. schon die von Irenäus erwähnten Presbyter direkt Lehrstoff geschöpft haben. Aber wer noch die oben festgestellte Zeitlage des vierten Evangeliums beanstandet, der mag es unternehmen, die Volkmarsche Hypothese auch wirklich durchzuführen. Der Apologet schöpft für sein Werk von rechts und links, von apostolischen Denkwürdigkeiten, von alttestamentlichen Mitteilungen, von philosophischen Lehrelementen. Der vierte Evangelist lehnt sich frei an die synoptische Erzählung und wagt eine vollständig neue evangeliengeschichtliche Komposition. Und doch sollte dieser von jenem abhängig sein und zwar nicht so, dafs er tiefer zugegriffen und dem Apologeten das Charakteristische abgewonnen, sondern so, dafs er mit virtuoser Geschicklichkeit seinen Bericht mit leisen Anklängen versehen hätte? Für die Ungereimtheit einer solchen Annahme kann man an Einzelstellen eine Probe anstellen. Ich nehme mir die Stelle Dial. 63 vor. Hier steht folgende Tirade zu

gleichsam vorübergleitend nur hier und da einige Blätter abgepflückt. Als historische Quelle hat er das vierte Evangelium nicht ausgebeutet. Es scheint, als habe ihm Johannes nicht sowohl unter dem Gesichtspunkt des Berichterstatters, als unter dem des allgemein didaktischen (bezw. symbolisierenden) Interpretators gestanden[1]), mithin auf gleicher Linie mit den paulinischen Briefen[2]), von denen er eine

---

lesen: *ὡς τοῦ αἵματος αὐτοῦ* (sc. *Χριστοῦ*) *οὐκ ἐξ ἀνθρωπείου σπέρματος γεγεννημένου ἀλλ ἐκ θελήματος θεοῦ.* Die ganze eigentümliche Reflexion, die gleichen oder verwandten Worte, die schlagende Übereinstimmung in der Struktur (die antithetische Gliederung u. s. w.) zeugen entscheidend für die Verwandtschaft mit Joh. 1, 13. (Vgl. bei Justin dieselbe Vorstellung Ap. 1, 32, Dial. 76.) Diese Anschauung von einer solchen sublimen Geburt hat Johannes aber nur in Bezug auf gläubige, Gott zugekehrte Menschen. (So aufser der angeführten Stelle nur Kap. 3, 1. Joh. 2, 29. 3, 8. 4, 7. 18. 5, 1.) Der Ausdruck verharrt in seiner metaphysischen Art bei einer Anwendung, die den figürlichen Sinn sichert. Das giebt einen unvergleichlich edleren, idealeren Gedanken, was ihn als den ursprünglicheren qualifiziert. Zur Deutung eines christologischen Mysteriums ist ein Wort, das ursprünglich anders gemeint war, aufgenommen und seine geistige Bedeutung ausgelöscht worden. Aus einem religionsphilosophischen Urteil hat die theologisierende Folgezeit ein Christologumenon herausgebracht. Zu demselben Ergebnis wird eine Vergleichung der bei beiden Autoren vorliegenden theologischen Gesamtanschauung führen. Am klarsten aber tritt das gegenseitige Verhältnis bei der beiderseitigen Logoslehre an den Tag. Der Begriff hat bei Justin eine gute Strecke Weges zurückgelegt und hat inhaltliche Erweiterungen erfahren, er erscheint darum auch, wie sich uns nach der Analyse der Justinischen Logoslehre erweisen wird, im Vergleich mit der johanneischen unstreitbar als der spätere Typus.

[1]) Inhalt und Komposition des Evangeliums mufsten zu solcher Stellungnahme einladen. Ein Menschenalter nach der Schriftstellerei des Justin herrschte noch zum Teil auf demselben kirchlichen Gebiete, wo er gewirkt hatte, nämlich in Rom, zumal unter den ursprünglich für rechtgläubig geltenden modalistischen Monarchianern, die Ansicht, dafs die Logoslehre bei Johannes allegorisch zu verstehen sei. Hippolyt adv. Noet, cap. 15. *Ἰωάννης μὲν γὰρ λέγει λόγον, ἀλλ' ἄλλως ἀλληγορεῖ.*

[2]) Dafs er für die geschichtliche Lehrweise Jesu keinen Anhalt an dem vierten Evangelisten gefunden hat, beweist sein Urteil Ap. 1, 14: *Βραχεῖς δὲ καὶ σύντομοι παρ' αὐτοῦ λόγοι γεγόνασιν·* (*οὐ γὰρ σοφιστὴς ὑπῆρχεν κτλ.*).

analoge Benutzung macht. Die Anregung zu seiner Logoslehre hat Justin, im allgemeinen geurteilt, nicht aus dieser christlichen Schrift, sondern, wie uns eine Untersuchung der hier einschlägigen Lehrparagraphen zeigen wird, aus der griechischen, resp. hellenistischen Philosophie. In Sonderheit hat ihm Philo als Vorlage gedient; wo er aber über die hellenistische Vorlage hinausgeht und specifisch christliche Lehraussagen bietet, liegt es nahe, den zusammengedrängten Logosabschnitt im Eingang des vierten Evangeliums als das litterarische Motiv anzunehmen. Doch soll hervorgehoben werden, dafs die etwaige Anregung Justins von dieser Seite sich niemals als eine sehr specielle darthut. Das dem Johannes und dem Justin Gemeinsame enthält auch nicht ein einziges Moment, für welches nicht das damalige Christentum allgemeinere Parallelen darböte[1]).

So viel sei vorläufig bemerkt über die Voraussetzungen dieses christlichen Logoslehrers. Wenden wir uns jetzt dem Inhalt seiner religionsphilosophischen Lehre zu.

Der theologische Ausgangspunkt für die ganze Logosdoktrin Justins ist sein Gottesbegriff, welcher agnostisch gedacht ist. Es handelt sich bei diesem Punkt um eine Erscheinung, die uns schon mehrfach auf christlichem Boden begegnet ist. Justin hat die Lehransicht als Glied einer theoretischen Betrachtung in folgender Weise expliziert: der Gott, die höchste Gottheit, führt den Namen *ὁ θεός*, *ὁ ὄντως θεός*, *τῷ ὄντι θεός*. Ein ewiges Wesen, leidet er keinen Wandel[2]), sondern verbleibt ungeworden und unberührbar[3]) in seiner unsichtbaren Ferne[4]). Kein Ort und auch nicht

---

[1]) Es sind in der christlichen Logosophie des Justin als neu hinzutretende Momente besonders zwei zu nennen: die Inkarnation und die Lehre von der Präexistenz. Wie das letztere Moment schon allgemein seinen Einzug in das theologische Räsonnement gehalten hatte, zeigte uns das vorige Kapitel. Und nicht anders steht es mit der Inkarnationsvorstellung. Vgl. Ignatius ad Magnes. 8, 2 *ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός*. Barnabas 12, 10 *τύπῳ δὲ ἐν σαρκὶ φανερωθείς*.

[2]) Ap. 1, 13 *τὸν ἄτρεπτον καὶ ἀεὶ ὄντα θεόν*, vgl. II, 10.

[3]) Ap. 1, 25 *θεῷ τῷ ἀγεννήτῳ καὶ ἀπαθεῖ*.

[4]) Dial. 56 *τοῦ ἐν τοῖς ὑπερουρανίοις ἀεὶ μένοντος καὶ οὐδενὶ ὀφθέντος*.

die ganze Welt kann ihn fassen[1]). Dementsprechend ist auch jeder Name unzutreffend, und ein solcher sollte ihm eigentlich nicht beigelegt werden[2]). Das alles gemahnt an die neupythagoreisch-philonische Lehrweise[3]). Es ist aber zu bemerken, dafs die nächste logische Konsequenz dieser Gottesidee nicht bei Justin hervortritt. Er bietet keine dualistische Metaphysik. Der ideale Theismus der Platoniker erscheint hier durch stoischen Pantheismus temperiert. Ein Doppeltes ist also bei Justin in diesem Punkte zu statuieren. Er will die Gottesidee in abstrakter Reinheit bewahren. Andererseits schneidet keine dualistische Grundanschauung jedwede Beziehungen zum höchsten Ideal schon von vornherein ab. Zwei Anlässe solcher Beziehungen zur Gottheit ergaben sich dem Philosophen: einmal wenn er über die Weltlichkeit, dann zweitens, wenn er über die Menschheit sann. Bei dem ersten philosophischen Gegenstand handelt es sich um die Ursache, bei dem zweiten um Prinzipien, und zwar teils um ethische, teils um intellektuelle. Wenn Justin die Welt nach ihrer Entstehung und die Menschen nach ihrer Anlage und Erziehung beschreiben sollte, dann kam eben das Gotteswesen in Betracht, das er sonst nur negativ definieren wollte. Hier kam ihm in seiner logischen Verlegenheit ein historisches Moment zu Hilfe. Das ist aber nichts als der von den Glaubensgenossen überlieferte Begriff Logos-Christus[4]). Durch diesen vielnamigen religiös-idealen Schlüssel wurden ihm die Probleme gelöst, welche ihm die philosophischen Erwägungen stellten. Allerdings scheint die Lösung gewissermafsen schon in den Gottesbegriff hineingedacht zu sein. Denn der Unbeschreibbare führt doch bei Justin konstant den Namen eines mächtigen Relationsbegriffs,

---

[1]) Dial. 127 *ὁ τόπῳ τε ἀχώρητος καὶ τῷ κόσμῳ ὅλῳ*, vgl. Kap. 60.

[2]) Ap. II, 6 *ὄνομα δὲ τῷ πάντων πατρὶ θετὸν οὐκ ἔστιν.* Ap. I, 10. 63. II, 10. 12. 13. Dial. 126 und 127.

[3]) Aber schon Plato erklärt Timäus p. 28C *τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὑρεῖν τε ἔργον καὶ εὑρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν.*

[4]) Mit Unrecht hat v. Engelhardt S. 285 rundweg einen Zusammenhang zwischen Justins Gottesidee und seiner Logoslehre abgelehnt.

nämlich *ποιητὴς τῶν ὅλων*, *πατὴρ τῶν ὅλων*, *γεννήτωρ τῶν ἁπάντων*, *ποιητὴς τοῦδε τοῦ παντός*, und diese Nomenklatur ist nicht der religiösen Empfindung, sondern eben einer philosophischen Reflexion entsprungen. Aber andererseits wird Gott nur unphilosophisch als Subjekt der Schöpfung [1]) aktuell, während unser Apologet dort, wo er philosophisch das Problem bewältigen will, nichts mit der Gottesvorstellung anzufangen weifs, sondern eben mit dem Logosbegriff einsetzt. Durch diesen Logos hat Gott die Welt geschaffen und im einzelnen gestaltet [2]). Aus dem ungeregelten Grundstoff ist mittels des Logos Gottes das Weltganze entstanden [3]). So lauten seine Sätze. Den Logos, den Justin vorführt, holt er sich ohne jeden Zweifel wesentlich aus der philonisch-stoischen Philosophie herbei. In hierhergehörigen Ausführungen lehnt er sich reichlich an Schriftaussagen [4]) an. Aber diese erhalten eben durch eine alexandrinische Interpretationsweise ihren bedeutsamen logosophischen Sinn, oder sie sind der biblischen Weisheitslitteratur entnommen, was wiederum auf die alexandrinische Quelle zurückführt. Sei es also in der Fassung von Vernunft, sei es in der Fassung von Wort oder gar von Weisheit, immer bleibt ein alexandrinisch-griechisches Philosophem die Grundlage seiner spekulativen Aufstellungen.

Aber dem christlichen Denker ist die Verbindung der Logosidee mit dem Namen des Religionsstifters Axiom. Hieraus ergaben sich ihm neue Kombinationen. In einer

---

[1]) Mit seiner Theorie von der Weltentstehung will Justin an Platos Timäus anknüpfen. Er hat aber nur spröde Züge von dem platonischen Gemälde entlehnt, zumal solche, für die er in dem mosaischen Bericht Analogien findet oder, wie er meint, die Vorlage nachweist. Gott hat nach Justin auch die Materie ins Dasein gerufen. Ap. 1, 59 und 60, vgl. 1, 20. Ähnlich urteilen v. Engelhardt und Veil, Justinus des Philosophen und Märtyrers Rechtfertigung des Christentums, Strafsburg 1894.

[2]) Ap. II, 6 *πάντα δι' αὐτοῦ ἔκτισε καὶ ἐκόσμησε.* Vgl. 1, 64. Dial. 61.

[3]) Ap. I, 59 *ὥστε λόγῳ θεοῦ ἐκ τῶν ὑποκειμένων .... γεγενῆσθαι τὸν πάντα κόσμον.*

[4]) Sie betreffen übrigens durchweg nicht die Kosmologie, welcher Justin überhaupt keine eingehendere Aufmerksamkeit gewidmet hat.

uns sehr befremdenden Weise wurden Momente einer philosophischen Idee mit religionsgeschichtlichen Daten verbunden. Es erscheint als Logos die Person Jesu. Durch diesen Namen will auch Justin zunächst eine geschichtliche[1]), sittlich ausgezeichnete Persönlichkeit[2]) bezeichnen, einen grofsen und mächtigen Propheten[3]). Einen Sinn erhält die Vereinbarung dieses Personbegriffs mit einem Idealbegriff, wie es der Logos ist, nur wenn man den Ausdruck synekdochisch auffafst. Eine dem philosophierenden Geist vorschwebende Universalidee hat durch die Erscheinung Jesu einen unvergleichlichen Einzelausdruck gefunden. Die Erscheinung wird dann als pars pro toto für die Idee genannt. Eine andere Art Metonymie liegt bei dem Namen Christus vor. So heifst der Ausgangspunkt der justinischen Gedankenreihen, wenn der Autor sich als Christ über die Probleme orientieren will. Christus erscheint in seinen Auseinandersetzungen als Subjekt von ziemlich genau demselben Umfang wie der Begriff des Logos[4]) und ist der geläufigste Name für den Träger der den Menschen übermittelten Lebenswerte. Die Konkretion, von der wir bei dem Zusammenlegen des Begriffs Christus mit dem Begriffe Logos Zeuge werden, geht darauf aus, diesen Träger statt der Werte zu nennen, als deren geschichtliches Symbol er galt[5]).

Indessen ist diese kritische Reflexion etwas, was wir auf eigne Hand ausführen. Justin hat irgend eine entsprechende logische Abstraktion nicht ausgeführt[6]), sondern wir finden

---

[1]) Ap. II, 6 *Ἰησοῦς δὲ καὶ ἀνθρώπου καὶ σωτῆρος ὄνομα καὶ σημασίαν ἔχει.* Vgl. Otto zu d. St.

[2]) Ap. I, 22 *ὁ Ἰησοῦς λεγόμενος, εἰ καὶ κοινῶς μόνον ἄνθρωπος, διὰ σοφίαν ἄξιος υἱὸς θεοῦ λέγεσθαι.*

[3]) Dial. 75 *προφήτης ἰσχυρὸς καὶ μέγας γέγονεν ὁ ἐπονομασθεὶς τῷ Ἰησοῦ ὀνόματι.*

[4]) Jedoch ist ihm auch in Beziehung auf dieses Begriffspaar eine Differenzierung als Vorstellung nicht ganz fremd. Vgl. die Wendung Ap. I, 46 *υἱὸς θεοῦ καὶ ἀπόστολος Ἰησοῦς ὁ Χριστός ἐστι πρότερον λόγος ὤν.*

[5]) Der bedeutsamste Beleg dieser Identifikation von Christus und Logos in der Stelle Ap. I, 46, worüber später zu handeln ist.

[6]) Dafs aber dieser christliche Denker das Paradoxe der damals allgemein verbreiteten christlichen These selbst empfunden und tief empfunden hat, dafür zeugt das 48. Kapitel in dem Dialog.

ein theoretisches Ineinander von Person und Idee, wie sich bei einer Untersuchung der Einzelaufstellungen zeigen wird.

Der Logos Christus nimmt in dem theologischen System die zweite Ehrenstellung nächst Gott, dem Welturheber, ein. Ist dieser der Gott (ὁ θεὸς), so ist jener auch ein Gotteswesen (θεὸς)[1]. Die Unterordnung der anderen übersinnlichen Mächte giebt seinem Ehrentitel Relief[2]. Ein typisches Attribut ist der Eingeborene, seine specielle Beziehung zu Gott drückt sich darin aus, dafs der Sohnesname eigentlich nur ihm zukommt[3]. Weitere Auszeichnungen werden uns im Folgenden entgegentreten. Seiner göttlichen Ehrenwürde ist es nur gemäfs, dafs Justin für den Logos Christus Anbetung in Anspruch nimmt[4].

Die Schranken des Sinnlichen und Zeitlichen können natürlich eine solche Idealgröfse nicht umgrenzen. Ist der Logos-Sohn von Justin als ewig gedacht? Man wird schwer entscheiden können[5]. Die Superiorität, auf die es ankam, und für die nach der damaligen Empfindungsweise auch die Zeitlänge ein Kriterium abgab, ist hier schon in dem Urteil gesichert, nach dem der Logos-Christus vorweltlich war. Das lehrt aber Justin zu wiederholten Malen. Er existiert vor allem Geschaffenen, und zwar in persönlichem Verkehr mit dem Vater[6]. Justin wiederholt unermüdlich die schon im Kolosserbrief (1, 15) aufgestellte These, dafs Christus

---

[1]) Ap. I, 10; v. Otto zu der Stelle. Dial. 55: ἕτερος θεὸς παρὰ τὸν ποιητὴν τῶν ὅλων. Dial. 56. Ap. I, 63. Die oben referierte Unterscheidung hat alexandrinische Vorlage, siehe Philo, de somn. I, 655.

[2]) Dial. 85. 311 D κύριος τῶν δυνάμεων κατὰ τὸ θέλημα τοῦ πατρός.

[3]) II, 6 ὁ δὲ υἱὸς ἐκείνου ὁ μόνος λεγόμενος κυρίως υἱός.

[4]) Dial. 38. 63 und andere Stellen.

[5]) Aus Dial. 48 geht so viel noch nicht mit Sicherheit hervor. Denn die Worte προϋπάρχειν θεὸν ὄντα πρὸ αἰώνων τοῦτον τὸν Χριστόν sind einwandsweise von dem Juden Trypho geäufsert, und wiewohl er sie mit τὸ γὰρ λέγειν σε einleitet, decken sie sich nicht ganz mit dem, was Justin positiv behauptet. Das πρὸ αἰώνων scheint weniger begründet.

[6]) Ap. II, 6. Dial. 129. 62: ἀρχὴ πρὸ πάντων τῶν ποιημάτων ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἐγεγέννητο.

sei *τέκνον πρωτότοκον* unter allen Geschöpfen[1]). Das Charakteristikum des Logos Gottes ist, unter diesem Gesichtspunkt betrachtet, eben dies, daſs er als der erste[2]) hervortritt, als das zuerst Gezeugte, wie es heiſst (*γεννᾶν* wird angewendet)[3]). So tritt uns bei dieser Phase der justinischen Logosvorstellung ein eigentümlich erhabenes Gotteswesen entgegen, dem nichts anderes zur Seite kommt. Der christliche Apologet kann aber an diesem Punkt nicht Halt machen. Sein nächstes Lehrstück besagt, daſs dieser Logos im gegebenen Moment Mensch[4]) geworden ist. Der göttliche Idealbegriff tritt ihm zugleich in den geschichtlichen Rahmen eines kreatürlichen Menschenwesens ein. Was ihm zunächst als eine jenseitige vorzeitliche Macht galt, nahm seiner Lehranschauung zufolge zu einem gegebenen Zeitmoment eine Sondergestalt an, der *λόγος μορφωθείς, λόγος σαρκοποιηθείς*. Die Art seines Herabkommens auf die Erde berichtet Justin gemäſs der Überlieferung von der Jungfrauengeburt. Er kommt mehrmals in seinen Ausführungen auf sie zu sprechen. Diese Vorstellung, die in der mythologisierenden Phantasie wurzelt,

---

[1]) Dial. 84. 85. 125. Ap. I, 33. 46. 63.

[2]) Sehr sonderbar bemerkt v. Engelhardt S. 124, vgl. S. 101, der Ausdruck *πρωτότοκος* stamme nicht aus der Logoslehre, sondern sei ein Attribut des *υἱὸς τοῦ θεοῦ*. Aber alle drei Benennungen, Logos, Sohn Gottes und der Erstgeborene sind Tropen der alexandrinischen Begriffsphilosophie! Auch was Harnack in der Dogmengeschichte, erste Aufl. I, 404 fg. bemerkt, daſs „erst bei den Apologeten der Sohnesname als solenne Bezeichnung an dem Logos haftet", ist meines Erachtens gegenstandslos. Die Bezeichnung Sohn Gottes ist in christlichen Kreisen früher als Attribut zu Jesus in den Kurs gekommen, als es der Logos ist. Wo man aber den Logos ausdrücklich nannte oder als Idee sich aneignete, folgte, ganz wie bei Philo, der Begriff von dem (erstgebornen) Sohne im Fahrwasser. Vgl. das vierte Evangelium, den Kolosserbrief etc. Hiermit soll nicht in Abrede gestellt werden, daſs der Begriff Sohn Gottes auch weitere Anknüpfungen in der zeitgenössischen Populärtheologie fand.

[3]) Ein leiser Unterschied thut sich auch, sprachlich angesehen, kund zwischen der geschaffenen Welt (*τὰ ποιήματα*) und dem *γέννημα* (Ap. I, 21), dem im Weltsystem eine ideale Sonderstellung zukommt.

[4]) Seine volle Menschlichkeit will die Stelle Ap. II, 10 ausdrücken: *καὶ σῶμα καὶ λόγον καὶ ψυχήν*, vgl. Duncker in Göttinger Stud. 1847, II, S. 1155.

hat ideengeschichtlich nichts mit der Logoslehre gemein. Soll sie, wie es das primitive Christengefühl unzweifelhaft meinte, religionsgeschichtliche Bedeutung haben, dann mufs sie etwas Metaphysisches, zumal die geistige Wesenhaftigkeit mitbedingen. Dann aber macht sie der Logosidee Konkurrenz, denn diese Idee bietet ja schon die volle Erklärung für die ganze geistige Beschaffenheit ihres Subjekts. — Es giebt nun nichts Lehrreicheres als Justins Verhalten in diesem Punkte. Der Gefahr, dafs die Kontinuität der Logostheorie durch das traditionelle Dogma durchbrochen werden sollte, wird vorgebeugt. Bei der Jungfrauengeburt wird nicht sowohl auf die Theorie des Unbeflecktseins, als auf ein signifikantes Sonderverfahren Gottes[1]) anläfslich der Menschwerdung seines Eingebornen Rücksicht genommen[2]). Das Inkarnationsdogma will er religionsgeschichtlich plausibel machen in der Form, wie es überliefert worden war[3]); aber die Geburtsweise hat für ihn an sich keinen metaphysischen Hintergrund[4]). Die metaphysische Verkettung der Inkarnation mit der Gotteslehre sieht er nicht in dieser supranaturalen Thatsächlichkeit, sondern in dem bei dem Akt wirksam gewesenen — Logos[5]).

Aber der Philosoph rettet nur seine Logostheorie aus einer Gefahr, um sie einer anderen preiszugeben. Diesmal drohte ihr die Geschichte. Unbesorgt werden die Momente aus der Geschichte Jesu auf den Logosbegriff übertragen, der damit seines abstrakt-idealen Charakters völlig entkleidet

[1]) τῇ βουλῇ αὐτοῦ (sc. τοῦ πατρός) γενόμενος ἄνθρωπος, Ap. I, 23 und öfters.

[2]) Justin scheut sich darum nicht, zu Gunsten der Überlieferung, auf analoge Vorstellungen innerhalb der heidnischen Mythologie hinzuweisen, Ap. I, 21 fg. Die orthodoxe Apologetik würde dem Kirchenvater wohl kaum hierin zu folgen geneigt sein.

[3]) Ap. I, 21. 22. Vgl. auch Dial. 76.

[4]) Daher die milde Beurteilung solcher Glaubensgenossen, die Jesus als Christus anerkannten, aber ihn für einen Menschen von Menschen gezeugt hielten. Dial. 48.

[5]) Ap. I, 46. 66. 33. Den Lukas- (vgl. Matthäus-) Text über die Verkündigung paraphrasierend τὸ πνεῦμα οὖν καὶ τὴν δύναμιν τὴν παρὰ τοῦ θεοῦ οὐδὲν ἄλλο νοῆσαι θέμις ἢ τὸν λόγον.

[6]) Ap. I, 23: ἐν ἀνθρώποις αὐτὸν γενέσθαι ἄνθρωπον.

wird. Er behauptet die unabgekürzte Menschlichkeit des Logos und statt der logischen Möglichkeit einer solchen Annahme beschäftigt ihn die religiöse Teleologie, die er darin nachempfindet[1]). Er hat selbst ausdrücklich das Sein des Logos nach diesem religiös geschichtlichen Gesichtspunkt periodisiert[2]). In plastischer Deutlichkeit hebt er die verschiedenen Stadien aus dem individuellen Leben dieses Logos-Menschen hervor. Die wichtigsten sind der Reihe nach die folgenden: der durch eine Jungfrau zur Welt gebrachte lehrte und heilte die Kranken, wurde gekreuzigt, starb, erstand vom Tode, hat die Dämonen besiegt und soll einst wiederkommen zu Gericht.

Justin kennt den Anstofs, den das Denken an eine derartige Gleichsetzung eines menschlichen Wesens mit dem höchsten Begriff der Gottheit nehmen mufste. Er geht mehrmals[3]) in seinen Erörterungen auf sie ein. Der kapitalen Schwierigkeit, die darin bestand, eine gegebene Persönlichkeit als den Logos anzuerkennen, konnte Justin begegnen durch Hinweis auf seine heidnischen Gegner, die ein ähnliches — Paradoxon lehrten[4]).

Das ist allerdings eine dürftige Lösung, und die Analogie würde den philosophischen Apologeten kaum befriedigt haben,

---

[1]) Ap. II, 13 (vgl. I, 22) *δι' ἡμᾶς ἄνθρωπος γέγονεν ὅπως καὶ τῶν παθῶν τῶν ἡμετέρων συμμέτοχος γενόμενος καὶ ἴασιν ποιήσηται.* Dial. 85.

[2]) Dial. 127. 105 *Μονογενὴς ... τῷ πατρὶ τῶν ὅλων ... λόγος ... γεγεννημένος καὶ ὕστερον ἄνθρωπος διὰ τῆς παρθένου.*

[3]) Siehe besonders Dial. 48 ff. Ap. I, 13. I, 46.

[4]) Ap. I, 22. Der Hinweis auf Hermes. Dafs Justin hier im Rechte ist, stellt sich heraus aus dem, was oben gelegentlich über die Hermesbücher vermerkt worden ist. Vgl. auch den Gebrauch, der in gewissen stoischen Kreisen von dem Logosbegriff gemacht wurde behufs einer rationalistischen Deutung der Mythologie, Der Logos I, S. 142 fg. Wie unbefangen man ein paar Menschenalter nach der Zeit Justins die mythologische Persönlichkeit des Hermes mit dem Begriff Logos vertauschen konnte, zeigt eine Stelle bei Hippolyt, Refut. haer. (ed. Duncker und Schneidewin, Göttingen 1859), IV, 48. Hier wird die Lyra als ein musikalisches Instrument bezeichnet, das von dem Knaben Logos verfertigt sei; *λόγον δὲ εἶναι παρὰ τοῖς Ἕλλησιν ἀκουόμενον τὸν Ἑρμῆν.* Vgl. V, 7.

wenn ihr nicht bei einer fortgesetzten Vergleichung der beiden Linien, der christlichen und der aufserchristlichen, fruchtbarere Gesichtspunkte unterstützend zur Seite getreten wären. Diese werden sich uns ergeben, wenn wir weiter in den Inhalt des justinischen Logosthemas eindringen. In der That ist das, was wir bis jetzt betrachtet haben, nur ein Kapitel von einem gröfseren Ganzen. Wir haben eine theologische Gröfse und einen geschichtlichen Specialfall studiert. Der Logos hat aber auch eine anthropologische Sphäre. Das geistige Leben des Menschen konnte dem Philosophen unter den Gesichtspunkt des Erkennens oder unter den der Sittlichkeit fallen. Bei Justin finden wir beides aufs engste miteinander verbunden. Die Erkenntnis, die seine Philosophie zum Gegenstand hat, ist die Erkenntnis Gottes[1]), und umgekehrt, aus Gott leitet er die sittlichen Idealgesetze ab[2]). Die Ausführung dieses Gedankens geschieht durch das Medium des Logos, und sie führt der justinischen Logosidee eine Fülle von neuen Momenten zu[3]).

In der anthropologischen Logostheorie Justins lassen sich zwei Hauptstücke unterscheiden, wenn man der Sache gemäfs einen Einschnitt mit der Inkarnation des Logos in Jesus Christus macht. Wir erhalten zwei Hauptkategorien, unter die die Einzelerscheinungen zu stellen sind, je nachdem sie auf die eine oder die andere Seite der Grenzlinie fallen. Die erste dieser beiden Kategorien enthält wiederum zwei Formen. Die eine knüpft an den altphilosophischen Logostropus an. Die zweite ist nichts als eine christliche Wiederholung eines alexandrinisch-philonischen Theologu-

---

1) Vgl. Dial. c. 1 *οὐ τοῦτο ἔργον ἐστὶ φιλοσοφίας ἐξετάζειν περὶ τοῦ θείου; Ναί, ἔφην, οὕτω καὶ ἡμεῖς δεδοξάκαμεν.*

2) Ap. I, 6.

3) Die oben angegebenen zwei philosophischen Gesichtspunkte, die theologische Moralität und das damit eng verknüpfte intellektualistische Religionsideal, enthalten, wie in nuce die Weisheit der alexandrinischen Theoretiker. Als Beispiel sei hier aus Hermes Trimegistos Poimander c. 9, 4 angeführt: *τοῦ γὰρ θεοῦ τὰ σπέρματα ὀλίγα, μεγάλα δὲ καὶ καλὰ καὶ ἀγαθά, ἀρετὴ καὶ σωφροσύνη καὶ εὐσέβεια· εὐσέβεια δέ ἐστι θεοῦ γνῶσις.*

menons. Wir nehmen uns zunächst die erste Form vor. Hier fühlen wir doch einmal den griechischen Boden.

Die Vernunft, die in der Welt der Menschen vorhanden ist, führt nach justinischer Anschauung auf diesen Logos zurück. So ist die Gotteserkenntnis bei jedem Menschen potentiell vorhanden. Sie hat ihre Wurzel in der natürlichen Konstitution des Menschen ganz wie die *κοιναὶ ἔννοιαι* der Stoiker[1]). Die Vernunft hat ihre Geschichte und ihre Wissenschaft. Die erste findet Justin in der Religion, die zweite in der Philosophie. Das Urteil Justins bedeutet keine vage Anerkennung, sondern es geht auf bestimmte Formen der griechischen Weisheit. Er ist selbst in Sonderheit mit der Stoa und dem Peripatos in Berührung gekommen, am tiefsten aber von der Philosophie Platos beeinflufst worden[2]). Dem „wissenschaftlich" sittlichen Gehalt der ihm auf diese Weise bekannt gewordenen aufserchristlichen Lehrwahrheiten will er Rechnung tragen. Was die Philosophen und Gesetzgeber an Schönem besessen, erklärt Justin, das sei auf eine Teilwirkung des Logos zurückzuführen[3]). Die Schönheit aber und die Vollkommenheit, die dem christlichen Philosophen jeweilig als Gegenstand vorschwebt, ist die des sittlichen Lebens. Die Ethik ist vor allem die Sphäre des justinischen Denkens. Wir können bei der Ethik dreierlei unterscheiden: 1. die natürliche Beanlagung der Menschen

---

[1]) Ap. II, 6 *τὸ θεὸς προσαγόρευμα οὐκ ὄνομά ἐστιν ἀλλὰ πράγματος δυσεξηγήτου ἔμφυτος τῇ φύσει τῶν ἀνθρώπων δόξα.*

[2]) Hier ist besonders auf den Eingang des Dialogs zu verweisen.

[3]) Ap. II, 10. Freilich wird dies weitherzige Urteil wesentlich modifiziert durch die unglückselige Idee, dafs die Griechen nur ein Plagiat von der Weisheit des Moses lieferten. Ap. I, 60 *οἱ πάντες τὰ ἡμέτερα μιμούμενοι λέγουσι.* Vgl. I, 44. 59 und sonst. Die Hypothese ist bei Justin bis zur Annahme der schnödesten Nachäfferei durchgeführt. Die Mythologen haben, so erklärt Justin, öfters die wahre Sachlage verkannt und dasjenige als Thatsache hingenommen, was die heidnischen Dichter zusammenfabuliert haben, um die christliche (resp. von den alttestamentlichen Propheten übermittelte) Wahrheit nachzuahmen. Ap. I, 23. II, 5. Vgl. Ap. I, 44. Die heidnischen Philosophen und Dichter seien bei der Wiedergabe der von den Propheten entlehnten Wahrheiten nicht immer glücklich gewesen, sondern in Streit miteinander geraten.

für die für ihn geltenden Ideale; 2. die Normen, welche aufgestellt werden; 3. das Medium zur Herstellung idealer Zustände. Die Logosbetrachtungen Justins haben Beziehungen zu sämtlichen drei Punkten. Was den ersten Punkt betrifft, so ist die Vorbedingung des sittlichen Könnens von Hause aus die möglichst günstige. Gott hat die Menschen ursprünglich mit Vernunft, mit der Fähigkeit frei zu wählen und zu handeln, ausgestattet [1]), sie sind — gleich wie die Engel — *αὐτεξούσιοι* [2]). Und das höchste Gut zu erreichen, d. h. gleich Gott ein leidloses unsterbliches Dasein zu führen, stünde ihnen frei, wenn sie den Pflichtgeboten treu geblieben wären [3]). Aber treu zu bleiben sollten sie eigentlich im stande sein. In ihnen mahnt die Stimme der Vernunft dazu. Der vernünftige Mensch — so lautet das schlichte Urteil Justins — thut das nicht, was ihm der Logos abrät [4]). Der Logos bezeichnet also hier eine rein allgemein wirkende psychologische Gröfse: die Urteilsfähigkeit [5]). Der Begriff tritt bei Justin als sehr bedeutsame psychologische Kraft hervor. Der Logos schreibt dem Menschen wahrhaftige Sinnesart vor [6]), ja er erlegt dem Menschen auf, mit dem Leben für die Sache der Wahrheit einzustehen [7]). Das ist der altgriechische Begriff vom *σώφρων λόγος*, *ὀρθὸς λόγος*. Er leitet der Menschen Urteil in den Fragen um das, was richtig, wahr und gut ist [8]). Hier begegnet der Ausdruck *λόγος σπερματικός*. Der Ausdruck müfste eigentlich an die philosophische Theorie von dem Ursprung der Dinge er-

---

[1]) Ap. I, 28 *τὴν ἀρχὴν νοερὸν καὶ δυνάμενον αἱρεῖσθαι τἀληθῆ καὶ εὖ πράττειν τὸ γένος τὸ ἀνθρώπινον πεποίηκεν.*

[2]) Ap. II, 7.

[3]) Dial. 124.

[4]) Ap. I, 12.

[5]) Ap. II, 14. Das menschliche Wesen hat das Vermögen, Schönes von Schlechtem zu unterscheiden.

[6]) Ap. I, 2 *μόνον τἀληθὲς τιμᾶν καὶ στέργειν.*

[7]) Ebenda.

[8]) Ap. II, 9 *καὶ ὀρθὸς λόγος παρελθὼν οὐ πάσας δόξας οὐδὲ πάντα δόγματα καλὰ ἀποδείκνυσιν, ἀλλὰ τὰ μὲν φαῦλα, τὰ δὲ ἀγαθά.* II, 7 *οἱ πανταχοῦ κατὰ λόγον τὸν ὀρθὸν νομοθετήσαντες καὶ φιλοσοφήσαντες ἄνθρωποι.*

innern. Aber die von den Stoikern technisch geprägte Wendung erfüllt bei Justin keine physikalische Funktion, sondern ist ethisch gefärbt. Der spermatische Logos war nach dem Apologeten zu jeder Zeit für die göttliche Wahrheit wirksam in der Welt. So spricht er seine Anerkennung für ethische Aufstellungen innerhalb der griechischen Welt aus, indem er erklärungsweise auf ein *σπέρμα τοῦ λόγου* hinweist, als auf etwas, das dem Menschen als Gattung *ἔμφυτον* sei[1]. Und in echt platonisch-philonischen Wendungen erklärt er an einer zweiten Stelle, dafs die Syngrapheis[2] vermöge dieses innewohnenden angeborenen Samenteils gewissermafsen das Seiende sehen können und zur Nachahmung angespornt werden[3].

Nirgends hat im Altertum die Kombination christlicher Überzeugung und philosophischer Bildung für die menschliche Sittengeschichte einen philosophischeren Ausdruck hervorgebracht[4]. Diese ethische Anschauung reiht den christlichen Apologeten in die Zahl der wirklichen ethischen Theoretiker ein. Eine wunderbare Kontinuität der religiös-moralischen Geschichtsauffassung entspringt einer solchen Betrachtungsweise. Unter Anwendung eines allgemeingiltigen Mafsstabes wird eine rein universalistische Urteilsweise begründet. Was sagt Justin? Wie schon bemerkt, postuliert er, in Christus sei der Logos begrifflich enthalten. Er kann demnach ohne weiteres jenes statt dieses schreiben. Dann aber erklärt er schlechtweg, dafs der Christus-Logos etwas sei, an dem das ganze menschliche Geschlecht Anteil habe[5], und führt nun weiter aus: Und diejenigen, welche mit dem Logos gelebt haben, die sind Christen, auch wenn sie für Atheisten gehalten wurden. Auf diese Erklärung folgen Beispiele, vorab

---

[1]) Ap. II, 8.

[2]) So bezeichnet er hier die ethischen Lehrautoritäten des Altertums. Kurz oben: die Platoniker, die Stoiker, die Dichter und die *συγγραφεῖς*.

[3]) II, 13 fin. *διὰ τῆς ἐνούσης ἐμφύτου τοῦ λόγου σπορᾶς . . . ὁρᾶν τὰ ὄντα . . . ἔστι σπέρμα καὶ μίμημα.*

[4]) Vgl. jedoch Clemens von Alexandrien.

[5]) Ap. I, 46 *τὸν Χριστὸν . . . . λόγον ὄντα οὗ πᾶν γένος ἀνθρώπων μετέσχε.* (Vgl. Ap. II, 10 *λόγος γὰρ ἦν καὶ ἔστιν ὁ ἐν παντὶ ὤν.*)

„unter den Hellenen Sokrates und Heraklit und ihnen ähnlich gesinnte Männer“ u. s. w.[1]). Justin hat selbst durch verschiedene Äufserungen gezeigt, welche Konsequenzen diese Grundauffassung im einzelnen haben mufste. So erklärt er sich das tragische Schicksal der zwei Wahrheitszeugen, nämlich des von dem Logos getriebenen Sokrates und des von dem Logos geformten und in Menschengestalt auftretenden Jesus Christus, vermittelst einer und derselben Theorie (Feindschaft der Dämonen)[2]). Ein verheifsungsvoller Universalismus in der Lebens- und Wertbeurteilung war vor allem die schöne Frucht der von ihm ausgeführten Synthese. Was überall als schön betrachtet wird, das ist unsre, der Christen Sache, erklärt Justin[3]). In dieser Beziehung ist keine Grenzlinie zwischen dem hellenischen Volk und der Gemeinde Christi zu ziehen. Wir lehren dasselbe wie die griechischen Poeten und Philosophen, sagt der Apologet[4]). Man könnte in Zweifel sein, wie der Inhalt dieses den Christen und dem Hellenentum gemeinsamen idealen Kapitals zu bestimmen sei. Die Frage drängt sich um so mehr auf, als ja oben, wo die Untersuchung der justinischen Ethik anhob, dies als specieller Gegenstand ausgesondert wurde. Doch ist weder für diesen, den zweiten Untersuchungszweig, noch für den dritten, dessen Gegenstand die ethischen Impulse sein sollten, viel bei diesem Abschnitt der philonischen Anthropologie anzuführen. Er hat sich, was den zweiten Punkt betrifft, im allgemeinen an die von

---

[1]) Ap. I, 46 *Καὶ οἱ μετὰ λόγου βιώσαντες Χριστιανοί εἰσι κἂν ἄθεοι ἐνομίσθησαν, οἷον ἐν Ἕλλησι μὲν Σωκράτης καὶ Ἡράκλειτος καὶ οἱ ὅμοιοι αὐτοῖς.* Von Engelhardt schiebt dem Justin hier unrichtig ein apologetisches abwehrendes Motiv unter (113 fg.). Das Problem hat sich seinem philosophisch geschulten Geist sicher ganz natürlich von selbst eingestellt. Er ist froh, in seiner Logoslehre eine so rationale Lösung zu finden. Vgl. seine Worte *φθάσαντες τὴν ἀπορίαν λυσόμεθα.*

[2]) Ap. I, 5. Man beachte besonders die Ausdrucksweise in folgendem Passus: *Καὶ ὁμοίως ἐφ' ἡμῶν τὸ αὐτὸ ἐνεργοῦσιν. Οὐ γὰρ μόνον ἐν Ἕλλησι διὰ Σωκράτους ὑπὸ λόγου ἠλέγχθη ταῦτα, ἀλλὰ καὶ ἐν βαρβάροις ὑπ' αὐτοῦ τοῦ λόγου μορφωθέντος καὶ ανθρώπου γενομένου καὶ Ἰ. Χ. κληθέντος.*

[3]) Ap. II, 13.

[4]) Ap. I, 20 *ποιηταῖς καὶ φιλοσόφοις τὰ αὐτὰ λέγειν δόξομεν.*

den philosophischen und poetischen Koryphäen verkündeten Ideale gehalten, aufserdem an die Gesetzgebung und die Sibylle gedacht. Ein besonderes Lob spendet er der stoischen Moral [1]. In Bezug auf den dritten Punkt hat er sich wohl unreflektiert an die allgemeine Vorstellung der suggestiven Macht idealer Gesetze gehalten, wie dieselbe ihm schon mit dem Namen: der spermatische Logos angedeutet war [2]. Es ist ohnehin daran zu erinnern, dafs die ethischen Probleme, welche die obige Dreiteilung in ihrem Unterschied klarlegen sollte, erst im zweiten Hauptabschnitt selbständig hervortreten. Hier haben wir es mit den Kategorien zu thun, die das eigentliche anthropologische Thema des christlichen Apologeten sind, während das bis jetzt Erörterte zunächst nur propädeutische Bedeutung hat.

Ehe wir aber zu dem geschichtlich durch die Menschwerdung Christi charakterisierten zweiten Hauptstück der anthropologischen Logoslehre Justins übergehen, müssen wir noch einen Specialfall als zweite Form der ersten Hauptkategorie erwähnen. Das Göttliche hat für die im Logos vollzogene Annäherung resp. Selbstmitteilung an die Menschen eine besondere Stätte gehabt. Dies ist die jüdische Offenbarung, das Alte Testament. Es kann das mit dem Alten Testament angedeutete Organ der Logosmitteilung um so mehr Aufmerksamkeit beanspruchen, als dasselbe offenkundig die christliche Religion kontinuierlich mit der Vergangenheit verband, hinter der Vergangenheit aber der Begriff Gott stand. Dem Nachweis, dafs das Christentum eben der im Alten Testament aufgestellten auf die Zukunft hinweisenden Religion in Wahrheit entspricht, hat Justin in seinem Dialog mit dem Juden Trypho eine eigene Schrift gewidmet [3]. Viel beschäftigt ihn das prophetische Wort

[1] Ap. II, 7 *Καὶ οἱ Στωϊκοὶ φιλόσοφοι ἐν τῷ περὶ ἠθῶν λόγω τὰ αὐτὰ τιμῶσι καρτερῶς.* Vgl. II, 8 init.

[2] Das philosophische Zeitbewufstsein kam ihm in diesem Punkte entgegen. Man denke an die damals so populäre kynisch-stoische Theorie von der pädagogischen seligmachenden Macht der praktischen Weisheit.

[3] Siehe besonders, was dort im Kap. 87 ausgeführt wird über den prophetischen Geist, der im Judentum seinen Abschlufs fand und

und die biblischen Heiligtümer. Sein Beweisverfahren besteht für einen wesentlichen Teil darin, die geschichtliche Wahrheit seiner Religion den Weissagungen der heiligen Bücher in Wort und Typen zu entnehmen. — Dieser Abschnitt der justinischen Religionslehre ist durchtränkt von logosophischen Elementen. Die in der alexandrinischen Religionsphilosophie so unermüdlich betriebene Theorie von dem beziehungslosen weltfremden Gott wird in vollem Mafse aufgenommen. Gott wird der materiellen Wirkungssphäre des Alten Testaments entrückt. Wir sehen Justin, ganz wie Philo, konsequent zu demselben Mittel greifen, um anscheinlich unvermeidliche anthropomorphe Vorstellungen über Gott wegzuerklären. Wie jener hält er prinzipiell daran fest, dafs von wirklichen Gotteserscheinungen im Alten Testament nicht die Rede sein kann. Es ist der Logos, der Gott dienstlich vertritt[1]). Das ist die eine Funktion des biblischen Logosbegriffs, insofern nach der Beziehung des Göttlichen zum Menschlichen gefragt wird. Die zweite Funktion besteht in der Eingebung der Propheten. Denn diese sprächen nicht von selbst, sondern von dem *θεῖος λόγος* angetrieben[2]). Die religiöse Erziehung, die Justin dadurch theoretisch aufstellte, ist hier nicht weniger als im ersten Fall auch eine Doktrin Philos, der in den (biblischen) Orakeln der Gottheit einen Stoff für die religiös sittliche Erkenntnis fand[3]).

Was aber das bis jetzt Überschaute an Fülle und Gehalt für die Ethik erbracht hatte, war nur zu weit entfernt von der absoluten Erkenntniswahrheit. Es blieb noch etwas Wesentliches zu erreichen übrig. Am deutlichsten war dies in der Heidenwelt zu erkennen, wo nach Justins Theorie die Dämonen mittelst Mifsdeutungen und Verdrehungen ihr

---

dann in Christus ein neues Medium gewann. Vgl. Semisch, Justin der Märtyrer, Breslau 1840. 42, II, 62 ff.

[1]) Dial. 59, 60, 283 B. 127, 356 D fg.

[2]) Ap. I, 36.

[3]) Ein Unterschied zwischen Justin und Philo in der Behandlung des Alten Testaments besteht darin, dafs jener das geschichtliche Moment doch als real hinnimmt, während dieser den biblischen Stoff in ethische Werte auflöst, die dem Denkenden mit dem Denkakt simultan sind.

verderbliches Spiel ausgeführt hatten[1]). Auch dort aber, wo von den verhängnisvollen Ergebnissen dämonischer Umtriebe abgesehen wird, sei das Ungenügende des idealen Befundes anzuerkennen. Den Wahrheitsgrad der christlichen Botschaft erreichten die heidnischen Lehrer nicht. In Sonderheit formuliert Justin über Plato sein Urteil in oben angegebener Richtung. Die Lehren des athenischen Philosophen — erklärt er — waren zwar im Vergleich mit denjenigen Christi nicht *ἀλλότρια*, aber ganz stimmten sie doch nicht mit ihnen überein, — so wenig wie die der Stoiker, der Dichter und der Syngraphen. Hat Justin ferner (Ap. II, 10) infolge der Theorie von der einheitlichen Logosquelle die Homogenität der Erkenntnis des Sokrates mit der durch Christus bedingten proklamiert, so schränkt er doch (an derselben Stelle) durch einen absichtlichen Zusatz *ἀπὸ μέρους* — das Mafs der Erkenntnisvollkommenheit des ersteren wieder ein. Hierin hat Justin gerade seine prinzipielle Ansicht zum Ausdruck gebracht. Ein jeder dieser Menschen — erklärt Justin (a. a. O. Ap. II, 13) — hat nur gemäfs dem Anteil, den er am samenhaften göttlichen Logos hatte, das demselben Verwandte eingesehen und trefflich zum Ausdruck gebracht. Aber da sie sich selbst Widersprechendes in den Hauptsachen vorgetragen haben, haben sie offenbar ein sicheres Wissen und eine unwiderlegliche Erkenntnis nicht besessen. Das ist also eben der Unterschied: die

---

[1]) Vgl. besonders Ap. I, 54 ff. 62. Die bösen Engel, die Dämonen, spielen eine grofse Rolle bei Justin, sowie bei den folgenden Apologeten. Sie sind es, die in der religionsphilosophischen Spekulation dem natürlichen *ὀρθὸς λόγος* das Gegengewicht hielten. Sie haben die schöne, gute Welt Gottes gestört . . . und sie stören den schönen Anlauf zu denkrichtiger Fassung der ethischen Weltgeschichte, der sich bei den Kirchenvätern findet, indem sie mitten in die logischen Auseinandersetzungen ein verwirrendes mythologisches Element einbringen. R. Heinze hat in seinem Werke Xenophanes (Leipzig 1892), S. 116 darauf hingewiesen, dafs die jüdisch-christliche Lehre von den bösen Dämonen geschichtlich an eine auf Xenokrates zurückgehende griechische Vorstellung anknüpfen könne.

Aber eine auf jüdischem Boden emporgekommene religiöse Stimmung ist noch extra dabei in Rechnung zu ziehen. Sie hat den Begriff vollständig in malam partem gestempelt.

aufserchristlichen Lehrer haben nur dunkel die Wahrheit eingesehen [1]), sie besitzen von der Erkenntnis nur einen Teil. Das Neue, das mit Christus erscheint, ist, dafs jetzt die ganze göttliche Fülle der Vernunftoffenbarung (*τὸ λογικὸν τὸ ὅλον*) erfolgt [2]). Justin hat mit diesen Worten zunächst den Gegensatz zwischen der Heidenwelt und der mit Christus begründeten Ära bezeichnen wollen. Aber über das Fragmentarische ist auch das Judentum nicht hinausgekommen. Der Partikularismus ist von den Juden noch nicht überwunden [3]). So konvergieren alle Strahlen nach demselben geschichtlichen Punkt.

Justin hat für die Superiorität der christlichen Wahrheit verschiedene Argumente geltend gemacht. Der heidnischen Philosophie gegenüber vindiziert er die geschichtliche Priorität der christlichen Lehre. Dann fand er, dafs sich hier in der christlichen Lebenssphäre eine höhere Kraft bewährte [4]). Die Vorzüglichkeit des specifisch christlichen Logosbegriffs mufste sich dann ergeben durch einen Schlufs ab effectu ad causam. Aber auch sein theoretischer Drang nach einer völlig befriedigenden Weltauffassung hat ihm den Blick für die christliche Wahrheit aufgethan. Ja, das hiermit bezeichnete Motiv ist als das primäre zu betrachten, das zuvor erwähnte sind später hinzutretende Reflexionen. Wie er ausführlich Dial. 1 ff. berichtet, wurde in ihm die Skepsis der platonischen Philosophie gegenüber erregt [5]). Daran hat sich eine Vertiefung in das prophetische Wort des Alten Testaments und darauffolgende Zustimmung zu demselben geschlossen [6]). Einmal für die neue Religion gestimmt, steht

---

[1]) Ap. II, 13 *διὰ τῆς ἐνούσης ἐμφύτου τοῦ λόγου σπορᾶς ἀμυδρῶς ἐδύναντο ὁρᾶν τὰ ὄντα.*

[2]) Ap. II, 10. Vgl. II, 8 *τοὺς οὐ κατὰ σπερματικοῦ λόγου μέρος ἀλλὰ κατὰ τὴν τοῦ παντὸς λόγου ὅ ἐστι Χριστοῦ γνῶσιν.*

[3]) Dial. 39, 258 BC.

[4]) Nach Ap. II, 12 zu schliefsen.

[5]) Vgl. Ap. II, 15. Die *διδάγματα* Christi seien *πάσης μὲν φιλοσοφίας ἀνθρωπείου ὑπέρτερα.* Justin liebt es in dem Dialog, dort, wo es den heidnischen Philosophen an Einsicht gebricht, die Sprüche der alttestamentlichen Propheten ins Feld zu führen, die gleichsam vorgreifend die christliche Logosweisheit vortragen.

[6]) Ähnlich v. Engelhardt S. 83.

er nicht an, die Überzeugung auszusprechen, dafs im Christentum erst die wirkliche, die einzig wahre Philosophie gegeben ist[1]).

Mit der Inkarnation haben also die durch den Logos bezeichneten Kräfte eine neue Potenz erreicht. Diese Kräfte waren, wie wir sahen, nach Beschaffenheit und Abzweckung ethischer Färbung. Justin begrüfste dementsprechend im Christentum eine neue ethische Idealität und in Christus den Vermittler einer solchen, und zwar fafste er Christus als Vermittler unter einem dreifachen Gesichtspunkt, nämlich als Lehrer, als Symbol oder als Spender der neuen göttlichen Idealität. Die letzteren zwei Fälle führen auf das Gebiet justinischer Mystik und Metaphysik.

Betrachten wir ihn zunächst als ethischen Lehrer: teilweise unter Hinzuziehung des alttestamentlichen Begriffs von Wort wird Logos-Christus vorgeführt als derjenige, der dem Menschen himmlische Lehren übermittelt[2]). Seine Thätigkeit unter ihnen ist die eines göttlichen Pädagogen[3]). Justin erwähnt ihn darum mehrmals unter dem schlichten Namen *διδάσκαλος*. Das entsprach einer in jenem Zeitalter allgemeinen Empfindung, die in den Schulen der Stoa oder in den Hörsälen der Rhetoren eben praktisch-ethische Anleitung suchte. Ja was mehr ist: auf eine völlig analoge Vorstellung in der hellenistischen Mythologie weifs Justin sich zu berufen. Die griechische Welt erkannte in dem Hermes auf ganz gleiche Weise, wie Justin und seine Glaubensgenossen in Christus, einen Logoslehrer an[4]). Dieser Gesichtspunkt, dem zufolge in Jesus Christus der Lehrer

---

[1]) Dial. 8 *ταύτην μόνην εὕρισκον φιλοσοφίαν ἀσφαλῆ τε καὶ σύμφορον.*

[2]) Dial. 128 *καὶ λόγον καλοῦσιν, ἐπειδὴ καὶ τὰς παρὰ τοῦ πατρὸς ὁμιλίας φέρει τοῖς ἀνθρώποις.*

[3]) Vgl. Ap. I, 23. Nach einer langen Tirade, in der sein hypostatisches Logoswesen unter den verschiedensten Aspekten geschaut wird, wird das Ziel des einzig geoffenbarten Logos in folgenden Worten charakterisiert: Der uns diese Lehre zur Umwandlung und Zurückführung des Menschengeschlechts mitgeteilt hat.

[4]) Ap. I, 21 *Ἑρμῆν μὲν λόγον τὸν ἑρμηνευτικὸν καὶ πάντων διδάσκαλον.*

betont wird, ist für unseren Apologeten eigentümlich. Das Schlufsstück der Thätigkeit des Logos Christus für die Menschen lautet auch bei Justin nach dem altchristlichen Dogma: er soll den vom Tode Erweckten ewiges Leben schenken. Aber im übrigen ist seinem Erlöser die stoisch-platonisch klingende Rolle zugefallen, über Gott und Tugend die wahre Lehre zu bringen. Beides aber zerlegt sich wieder inhaltlich in Bestimmungen nach unverkennbar alexandrinisch philonischem Muster. Das theologische Ziel besteht, wie schon früher bemerkt worden ist, im Sehen und Erkennen von Gott. Und die Erreichung von gottgefälliger Vollkommenheit wird in einer Weise geschildert, die auf alexandrinisch-philosophische Vorlage deutet. Es wird von einem (idealen) Schatz von Gütern, welche bei Gott sind, und von Nachahmung dieser Idealwerte gesprochen [1]. Vollends werden die ethischen Forderungen als ewige, in der Vernunft begründete vorgeführt [2], während das Tugendschema die Namen der griechischen Begriffe aufweist [3].

Doch hat das Christentum nach der Meinung Justins noch ein Plus hinzugebracht. Bei der Ausführung dieser Überzeugung kommt unser Apologet dazu, den Christusnamen auf eine Weise zu erwähnen, die ich oben auf die Anwendung einer Art religiöser Symbolsprache zurückführte. Die Sittlichkeit der Völkerwelt stellt sich ihrem idealen Inhalt nach in ihren Gesetzen dar. Dem gegenüber tritt das christliche Gesetzideal, welches Justin einfach als — Christus bezeichnete. Das vollkommne Gesetz ist mit der christlichen Religion gegeben. Es ist universeller Art, und sein Name ist Christus. So haben sich die Vorstellungen bei Justin zusammengekettet [4]. Dieselbe Begriffssymbolik, wie die justinischen Ausdrücke bieten, erscheinen auch

---

[1]) Ap. I, 10 *τοὺς τὰ προσόντα αὐτῷ ἀγαθὰ μιμουμένους.*

[2]) Dial. 47 *τὰς αἰωνίους καὶ φύσει δικαιοπραξίας καὶ εὐσεβείας φυλάσσειν.*

[3]) Ap. I, 10 (vgl. oben Anm. 1) *μιμουμένους σωφροσύνην καὶ δικαιοσύνην καὶ φιλανθρωπίαν καὶ ὅσα οἰκεῖα θεῷ ἐστι.*

[4]) Dial. 11 *Αἰώνιός τε ἡμῖν νόμος καὶ τελευταῖος ὁ Χριστὸς ἐδόθη ... ὁ δὲ πάντων ἁπλῶς.* Dial. 43: *υἱὸν τοῦ θεοῦ Χριστὸν ὅστις καὶ αἰώνιος νόμος ... τῷ παντὶ κόσμῳ.*

anderwärts in der christlichen Litteratur jener alten Zeit[1]). Für diese Bedeutung des Begriffs Logos ist es wichtig zu beachten, dafs schon früh die Logosidee neben Sinn, Vernunft, auch ein Moment von Willen enthielt. So hat auch Philo dieselbe Phase der Logosvorstellung, die uns hier begegnet[2]). Und mit einer von dem letzteren aufgestellten Theorie wird es zusammenhängen, wenn Justin über den *θεῖος λόγος* spricht als denjenigen, der alles andere, was Gesetz heifst, überboten hat. Justin meint damit wieder Christus und will damit offenkundig einen prägnanten Ausdruck für die Gesamtheit der ethischen Novität aufgestellt haben, woran die Leser durch den Namen des Religionsstifters erinnert wurden. Ap. 1, 10 heifst es: denn was die menschlichen Gesetze nicht auszuführen vermochten, das hat der göttliche Logos verwirklicht[3]).

Justin giebt keine Anweisung, wie er sich des Näheren den epochemachenden Umschlag psychologisch und begrifflich vorgestellt hat[4]). Dafs er aber nicht nur die Erscheinungsform, sondern auch den produktiven Zustand der ethischen Ideale im Sinne hat, davon überzeugen mehrere Stellen, welche uns den dritten Punkt des Abschnitts über

---

[1]) Praedicatio Petri. Dobschütz Fr. 1. Hermas Sim. 8, 3. 2.

[2]) Siehe oben S. 215. Zur Aufklärung der auffallenden Kombination von Vorstellungen sei aus Philo die Stelle De Abr. II, 2 angeführt. Über die frommen Erzväter der Menschheit wird gesagt: Sie wirken durch ihr Leben anregend auf die Leser ein, *οἱ γὰρ ἔμψυχοι καὶ λογικοὶ νόμοι ἄνδρες ἐκεῖνοι γεγόνασι*. Vgl. De vita Mos. 1. II, 106: *πολὺ πρότερον αὐτὸς*, d. i. Moses, *ἐγίνετο νόμος ἔμψυχός τε καὶ λογικὸς θείᾳ προνοίᾳ, ἥτις . . . . αὐτὸν εἰς νομοθέτην ἐχειροτόνησεν*. Das Phänomen ist ein Fall allegoristischer Anschauungsweise, derzufolge die sinnlich wahrnehmbare Erscheinung eigentlich nur die Hülle eines höheren Wesens, bezw. einer Idee ist.

[3]) Die Grundlage dieser logosophischen Vorstellung ist bei den Stoikern zu suchen, die gerade das Sittengesetz aus einer kosmophysischen Totalanschauung ableiteten. Wir finden bei den Stoikern den Logos als *ὁ νόμος ὁ κοινός* bezeichnet und mit dem Gottesbegriff zusammengelegt Diog. Laert. VII, 88. Weitere Belege bei Zeller III, 1, 222, Anm. 4.

[4]) Die nicht analysierte Vorstellung drückt er in Ap. I, Kap. 22, wo er Christus mit den heidnischen Lehrautoritäten vergleicht, auf typische Weise so aus: *κρείττων ἐκ τῶν πράξεων φαίνεται*.

den ethischen Inhalt des Logos-Christus vor Augen führt. Justin spricht sich an gewissen Stellen in Worten aus, die auf eine Art mystische Wirkung[1]) des Logos-Christus auf das seelische Leben hindeuten. Die Übermittelung der im Logosideal enthaltenen Vollkommenheit wird in der Form einer inneren Gemeinschaft mit Christus beschrieben. Ap. 1, 32 werden die Christen als solche Menschen bestimmt, in denen der Same von Gott her, der Logos wohnt[2]). Aus dem Zusammenleben der Seele mit diesem Prinzip hat Justin die sittliche Beschaffenheit des Christen sich entwickeln gedacht[3]). Und derselbe Logos ist es, der den Lohn giebt. Für das letzte Gut, die Unsterblichkeit, ist er der Übermittler und Bürge[4]).

Haben wir schon mit dem oben Erörterten den Boden der rein spekulativen Operation verlassen, so ist es hier angezeigt, einige Elemente zu erwähnen, die in den Auseinandersetzungen des apologetischen Logoslehrers Platz gefunden haben, ohne dafs eine philosophische Verarbeitung

---

[1]) Ich gebrauche hierfür die Bezeichnung Mystik. Es ist aber diese Mystik, die man als die religiöse charakterisieren kann, wohl zu unterscheiden von der spekulativen Mystik, die, vorbereitet in dem Gnosticismus, in dem Neuplatonismus ihre philosophische Vollendung fand und von dem letzteren in einer nachmaligen Zeit auch christliche Religionsvorstellungen befruchten sollte.

[2]) *οἱ πιστεύοντες αὐτῷ εἰσιν ἄνθρωποι ἐν οἷς οἰκεῖ τὸ παρὰ τοῦ θεοῦ σπέρμα, ὁ λόγος.* Vgl. Duncker, Zur Geschichte der christlichen Logoslehre, Göttinger Studien 1847, II, S. 1150.

[3]) Dem entsprechen Ausführungen bei Philo, der über das Logos-Manna spricht als über etwas, das der Seele fröhliche Nahrung und Erleuchtung bringt, vgl. Siegfried 336. Vgl. desselben Äufserungen über den Logos-Melchisedek, welcher der Seele Gerechtigkeit und Frieden bringt. Überhaupt übt der Logos in der philonischen Theologie, besonders in Eigenschaft als Hoherpriester Gottes eine kraftspendende Thätigkeit auf die Menschenseelen aus. Vgl. Siegfried 227 ff. Philo scheut sich nicht, diese Einwirkung des Logos mit einem heiligen Rausch zu vergleichen. Leg. alleg. III, 1, 163.

[4]) Siehe besonders die biblische Ausführung Ap. I, 63. 96 E. Ein besonders wirkungsfähiges Medium dieser mystischen Aktion Christi auf die Seelen statuiert Justin im Abendmahl, dessen Charakter er dadurch erklären will, dafs er die um der Menschen willen erfolgte Inkarnation Jesu in Parallele zieht. Ap. 1, 66; vgl. auch Dial. 41.

derselben ersichtlich ist. Ich denke hier an gewisse von dem Gemeindeglauben übernommene Dogmen, welche die Person Christi als den Erlöser und Heiland der Menschen darstellen. Diese Züge sind eigentlich ihrer Art nach dem Logosbegriff fremd. Mit dem kosmologisch-ethischen Grundbild der Logoslehre harmonieren sie nicht besser als etwa die Theologie des Hesiod mit der philosophischen Weltentstehungslehre Platos oder wie die alten Rechtstraditionen der Römer mit der kosmopolitischen Ethik der Stoiker. Aber das Christentum hatte auch auf diesem Gebiet keine absolute Neuerung auszuführen, um sich seinen religiösen Centralbegriff logosophisch zurechtzulegen. Schon Philo hatte mit seiner Idee von dem Hohenpriester, von dem Fürbitter u. s. w., den Logosbegriff mit in die Richtung eingebogen, auf die es ankam.

Nun hat Justin allerdings die hierauf bezüglichen Lehrbestandteile noch nicht weiter in Verbindung mit seiner Logostheorie entwickelt, jedenfalls nicht in den Schriften, die wir von ihm besitzen. Ihm steht immer das moralische, resp. kosmologische Interesse obenan. Aber an Andeutungen in oben bezeichneter Richtung fehlt es doch nicht. So hat uns Irenäus einen Spruch aus der justinischen Schrift *κατὰ Μαρκίωνα* aufbewahrt, wo unser Apologet, in seltsamer Weise die später so populär werdende Rekapitulationstheorie vorwegnehmend, auf eine bedeutungsvolle Universalerlösung hinspielt, die mit der Menschwerdung des Logos-Christus zusammengedacht worden ist[1]). Die altchristliche Lehre findet sich auch bei Justin, dafs Jesus für Gott als ein Opfer aller bufsfertigen Sünder gelte[2]). Als Zweck der Menschwerdung Jesu Christi giebt er ausdrücklich die Er-

[1]) Harveys Ausgabe von Irenäus (Cambridge 1857) 4, 11. 2 unigenitus filius venit ad nos suum plasma in semetipsum recapitulans. Was kurz oben über das theoretische Leitmotiv Justins gesagt wurde, erhält durch die Einleitung dieses Fragmentspruchs eine Bethätigung: Justin sagt, heifst es, *ὅτι αὐτῷ τῷ κυρίῳ οὐδ᾽ ἂν ἐπείσθην, ἄλλον θεὸν καταγγέλλοντι παρὰ τὸν δημιουργόν.* (Gegen die markionitische Ansicht formuliert).

[2]) Dial. 40 *προσφορὰ ἦν ὑπὲρ πάντων τῶν μετανοεῖν βουλομένων ἁμαρτωλῶν.*

lösung der Menschen an[1]). Dieser Zweck wäre auch erreicht worden, wenn nicht die bösen Dämonen zum Teil das Werk vereitelt hätten[2]). Wo die ethische Aufgabe des Logos geschildert wird, gewahrt man bei Justin zuweilen Anklänge an christologisch ausgeprägte Heilsvorstellungen der Gemeinde[3]). Justin bietet einen Satz wie diesen: Um unsretwillen ist Christus Mensch geworden, damit er Anteil nähme an unsren Leiden und uns Heilung brächte[4]). Sichtbar müht Justin sich ab, gewissen Momenten aus dem Leben Jesu eine gewisse religiöse Sonderbedeutung zuzuerkennen. Hier sei besonders die teleologische Reflexion hervorgehoben, die sich ihm mit der Erinnerung an den Gekreuzigten verknüpft[5]).

Jedoch sind, alles zusammengenommen, diese Vorstellungen, die dem Apologeten von der kirchlichen Gemeinauffassung aufgedrängt wurden, rudimentär geblieben und haben in dem systematischen Aufbau seiner theologischen Anschauung eigentlich keine legitime Stätte[6]).

So ist die eigentliche Logoslehre Justins gezeichnet in dem, was vor der Erwähnung seiner Erlösungsvorstellung

[1]) Ap. I, 66.

[2]) Ap. I, 58. I, 10 u. a. Die justinische Dämonologie enthält einen Reichtum an Belegen.

[3]) Vgl. Veil, Anm. zu Ap. I, 46.

[4]) Ap. II, 13.

[5]) Ap. I, 13 charakterisiert er den Lehrer mit specieller Betonung als den Gekreuzigten und verteidigt die anbetende Verehrung von diesem ἀνθρώπῳ σταυρωθέντι dem heidnischen Spott gegenüber unter Hinweis auf τὸ ἐν τούτῳ μυστήριον. Das Kreuz hat überhaupt bei Justin eine reiche symbolische Bedeutung. Die Christen sind Dial. 131 „durch das verachtete und verspottete Mysterium des Kreuzes von Gott berufen“, vgl. Dial. 91. Es ist τὸ μέγιστον σύμβολον τῆς ἰσχύος καὶ ἀρχῆς αὐτοῦ, Ap. I, 55. Daselbst eine Reihe phantastischer Belege dieser These.

[6]) Am Ende hat Justin, wie es Veil mit Recht hervorhebt, S. 95 auch an dem fleischgewordenen Logos keine weiteren religionstheoretischen Momente wirklich verarbeitet als solche, die ihn als den Lehrer und das moralische Muster charakterisieren. Eine Solidarität zwischen der Thatsache der Kreuzigung Christi und der Vorstellung einer Erlösung der Welt hat er nicht nachzuweisen versucht.

dargestellt wurde. Demzufolge gestaltete sich der justinische Logosbegriff inhaltlich nach folgendem Schema:

Der Logos des Justin.

I. Eine theol. Hemisphäre.	II. Eine anthropol. Hemisphäre.
a) Durch freien Willen Gottes vor der Schöpfung zur Hypostase geworden.	a) Der λόγος ἔμφυτος, auch als λόγος σπερματικός teilweise wirksam in der Völkerwelt, kräftig auftretend in dem prophetischen Wort.
b) Mensch geworden in Jesus, ὁ λόγος σαρκοποιηθείς.	b) Der λόγος τοῦ Χριστοῦ, ὁ θεῖος λόγος in den Menschen, auf mystische Weise in der Christenpersönlichkeit thätig.

Noch sind einige Punkte zu erwähnen, die das Bild der justinischen Logostheorie kritisch ergänzen sollen. Ein Problem, das sich sofort bei näherer Reflexion über den Bestand dieser theologischen Doktrin erhebt, ist das über das Verhältnis des Logos zu Gott. Justin hat hierfür Worte, die sowohl die Selbständigkeit der Logospersönlichkeit als seine Wesensgemeinschaft mit Gott behaupten. Der Logos, die zweite Gottheit, ist von dem Welturheber an Zahl, nicht aber an begrifflichem Inhalt zu unterscheiden[1]). Besondere Verwahrung erhebt Justin gegen die Vorstellung, dafs der Logos nur ein Fragment Gottes, ein verringerter Bruchteil desselben sei[2]). Seine substantielle Gleichbeschaffenheit verdeutlicht Justin durch zwei Bilder, indem er darauf vergleichsweise aufmerksam macht, dafs die unausgesprochene Vernunft nicht dadurch vermindert wird, dafs sie nebenbei als Rede an den Tag tritt, noch die Flamme dadurch, dafs aus ihr ein neues Feuer hervorgeht[3]).

---

[1]) Dial. 56. 276 D. Mit gewollter Schärfe Dial. 128 οὐχ ὡς τὸ τοῦ ἡλίου φῶς ὀνόματι μόνον ἀριθμεῖται, ἀλλὰ καὶ ἀριθμῷ ἕτερόν τί ἐστι, Dial. 129 fin.

[2]) Vgl. den Ausdruck κατὰ ἀποτομήν, Dial. 128 und 61.

[3]) Dial. 61. Für diese Vergleiche, die beide — aber besonders der letztere — in den theologischen Erörterungen der alten Zeit wiederholt

Ganz leise scheint die Vorstellung Justins in der letzterwähnten Vergleichsaufstellung an die in der griechischen Logoslehre vorliegende Zweiteilung des Begriffs, nämlich in Logos endiathetos und Logos prophorikos, anzuklingen[1]. Jedoch direkt vorgetragen hat Justin diese stoische Dichotomie[2] nicht. Und man ist nicht berechtigt, dieselbe unter die systematischen Elemente der justinischen Logoslehre zu rechnen. Sie gehört unter die Lehrerscheinungen, die erst dort einheimisch werden, wo die philosophische Spekulation sich ungenierter entfaltet.

Ein Symptom davon, wie Justin noch unter der Last unphilosophischer Motive unfrei wurde, liegt in seiner Lehre von dem Geiste vor. Justin wirtschaftet mit diesem Begriff als mit einer dritten göttlichen Gröfse. In Ap. 1, 6 vernehmen wir, dafs die Christen den Geist anbeteten ebensowohl wie den Vater und den Logos-Sohn[3]. Aber die justinische Theologie entbehrt jeder Bestimmung, die für diesen Begriff einen von dem Logos unterscheidenden Inhalt

---

auftauchen, bietet eine Philostelle eine beachtenswerte Parallele. De gig. I, 266 bespricht der alexandrinische Religionsphilosoph das Bibelwort Num. 11, 17: Übertragung des Geistes Moses auf die 70 israelitischen Ältesten. Diese Übertragung müsse man sich nicht als eine Entäufserung *κατὰ ἀποκοπήν* vorstellen — heifst es — sondern *οἷα γένοιτ᾽ ἂν ἀπὸ πυρὸς ὃ κἂν μυρίας δᾷδας ἐξάψῃ μένει μηδ᾽ ὁτιοῦν ἐλαττωθὲν ἐν ὁμοίῳ τοιαύτη τις ἐστὶ καὶ τῆς ἐπιστήμης ἡ φύσις.* Vgl. Tatian Oratio Kap. 5. Tertullian adv. Praxeam 8, und Apol. 21.

[1]) Die Analogie bewährt sich gleichfalls in der geschichtlichen Reflexion Justins. Ap. II, 6 *ὁ δὲ υἱὸς ἐκείνου . . . ὁ λόγος πρὸ τῶν ποιημάτων καὶ συνὼν καὶ γεννώμενος.* Vgl. Otto zu der Stelle. Ferner Dial. 62.

[2]) Zur Sache siehe Der Logos I, S. 140 fg.

[3]) Beachtenswert ist das Attribut *προφητικόν.* Sein Wirken ist es, die Wahrheit zu verkündigen und seelisch im Menschen zu fördern. Im Ausdruck verrät sich auch, wenn ich mich nicht irre, eine polemische Haltung gegenüber der gnostischen Diskreditierung der alttestamentlichen Offenbarung. Eine zweite Stelle ist Ap. I, 13. Hier wird neben Gott und den Sohn an dritter Stelle (*ἐν τρίτῃ τάξει*) das *πνεῦμα προφητικόν* gestellt.

zu Wege bringen könnte[1]). Die göttliche Funktion, die durch den Geist bezeichnet wurde, vollzieht sich nach der Inkarnation nicht mehr durch das prophetische Orakel, wie im Alten Testament, sondern es ist alles auf die geschichtliche Volloffenbarung des Christus übertragen gedacht[2]).

Aufser dem Geiste haben aber in den justinischen Ausführungen auch andere Begriffe gewissermafsen eine dem Logos parallel laufende Behandlung erlitten. Es sind besonders die Dynamis und die Engel bei ihm zu erwähnen. Der erste Begriff erscheint zunächst noch nicht völlig differenziert, sondern als Eigenschaft der Gottheit, der Sohnes- oder Geisteshypostase[3]). So sieht Justin die Kraft Gottes in der Wirkung der christlichen Lehre, welche hierin auch die höchsten Leistungen der heidnischen Philosophieweisheit hinter sich läfst[4]). In specieller Thätigkeit stellt sich Justin — indem er der Textüberlieferung des Lukas folgt — die Dynamis Gottes bei der Jungfrauengeburt vor. Hier vollzieht er selbst die Identifikation mit dem Logos[5]). Unter der Bezeichnung als *δύναμις λογική* tritt füglich der gottgeborene Sohn hervor[6]). Die Lehrvorstellung erscheint

---

[1]) Ähnlich urteilt v. Engelhardt S. 144 fg. Harnack hat in der apologetischen Lehre von dem Geiste richtig eine mechanische Nachwirkung der Gemeindetradition erkannt. Dgmg. I, S. 404.

[2]) Vgl. Dial. 87, 315.

[3]) Eine treffliche Illustration dazu, wie Justin selbst die gemeinsame Art dieser Begriffe empfunden hat und gleichzeitig doch eine gewisse Grenze zwischen ihnen aufrecht erhalten will, bietet Dial. 87. Er geht hier auf die logische Schwierigkeit ein, wie der Präexistierende, der ja alle Vollkommenheiten des obersten Wesens besafs, noch obendrein eine besondere Kraftausstattung, die *δυνάμεις τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου*, erhalten könnte. Die Antwort findet er in der dramatisch vollzogenen Konzentration jener auch anderwärts thätigen Kräfte auf diese Persönlichkeit.

[4]) Ap. II, 10. Denn es ist die Kraft des unnennbaren Vaters, nicht die Ausrüstung menschlicher Vernunft. Vgl. Ap. I, 14.

[5]) Ap. I, 33 (vgl. 46) — *οὐδὲν ἄλλο νοῆσαι θέμις ἢ τὸν λόγον.*

[6]) Dial. 61 *ἀρχὴν πρὸ πάντων τῶν κτισμάτων ὁ θεὸς γεγέννηκε δύναμίν τινα ἐξ ἑαυτοῦ λογικήν, ἥτις καὶ .... καλεῖται, ποτὲ δὲ υἱὸς κτλ. ...*

wiederholt bei Justin[1]). Der hiermit gesetzten Fassung vom Logosbegriff entspricht es, wenn in solchem Zusammenhang der mystischen Wirksamkeit des Logos auf die Seele Erwähnung gethan wird[2]). Die Dynameis erscheinen aber auch aufserdem als eine Hierarchie übersinnlicher Gröfsen[3]). Es wird vom Logos in Bezug auf sie gesagt, dafs er ihr Herr ist[4]). Die Mächte sind mehr oder weniger plastisch gedacht und können unter den verschiedensten Namen hervortreten[5]). Justin hebt nicht ohne eine gewisse Betonung ihre Beharrlichkeit als theologische Begriffe hervor. Dafs sie nur gelegentlich hervortretende, in ihrem Wert und ihrer Bedeutung abgestufte Äufserungen von verschiedenen Eigenschaften der Gottheit seien, weist Justin ab. Es treten durch sie das Gott völlig homogene Logoswesen und wirkliche himmlische Mächte hervor[6]).

Unter diesen Namen hebt sich einer besonders hervor: der *ἄγγελος*. Zum Teil wird der Logos selbst als *ἄγγελος* bezeichnet, und zwar indem der Sinn des Etymons betont wird. Er ist der Bote Gottes, der dessen Aufträge übernimmt und ausführt[7]). Dies verhindert nicht, dafs die Engel wiederum von dem Logos-Christus begrifflich unterschieden werden können. Justin bezeichnet an einer Stelle[8]) den

---

[1]) Dial. 128 *δύναμις αὕτη ἣν καὶ θεὸν καλεῖ ὁ προφητικὸς λόγος.* Ap. I, 32 steht *ἡ δὲ πρώτη δύναμις μετὰ τὸν πατέρα πάντων καὶ δεσπότην θεὸν* (Otto: *καὶ υἱὸς ὁ λόγος,* Ashton: *καὶ αὐτοῦ υἱός;* ich schlage vor:) *ὁ αὐτοῦ υἱὸς καὶ λόγος ἐστίν* (was das zweite Glied der verglichenen Begriffe: Vater und Sohn, gleich dem ersten in doppelter Bezeichnung aufführt).

[2]) Dial. 54.

[3]) An einer Stelle, Dial. 125, wird sogar der Satan als eine solche Dynamis bezeichnet.

[4]) Dial. 85.

[5]) Dial. 61 *ποτὲ δὲ υἱὸς, ποτὲ δὲ σοφία, ποτὲ δὲ ἄγγελος, ποτὲ δὲ θεὸς, ποτὲ δὲ κύριος καὶ λόγος.* An dieser Stelle ist die Grundvorstellung die Einheit einer religionsgeschichtlich gegebenen Gröfse. Vgl. auch Dial. 126 und 128.

[6]) Vgl. die Ausführung Dial. 128.

[7]) Dial. 127 (vgl. 128) *θεὸν ὄντα υἱὸν αὐτοῦ καὶ ἄγγελον ἐκ τοῦ ὑπηρετεῖν τῇ γνώμῃ.* Ap. I, 63. Dial. 56.

[8]) Dial. 116.

Engel Gottes als eine Kraft Gottes, die uns durch Jesus Christus zugesendet wird. So kommt es, dafs bei Justin die Engel schliefslich als eine in sich geschlossene selbständige Klasse erscheinen [1]). Sie werden in der Vorstellung des liberalen Christusbekenners nicht weniger mit zum lebendigen Apparat der göttlichen Welt gehört haben als in der Anschauung eines Stoikers den Heroen und Dämonen neben der Vernunftgottheit ein Nebenplatz in dem Pantheon zugestanden wurde. So mufs man es sich erklären, dafs Justin den spätjüdischen Kultuszug aufgenommen hat und die Engel von den Christen angebetet werden läfst [2]). Ob Justin nicht geirrt hat, wenn er sich mit dieser Annahme im Einklang mit dem Gros seiner kirchlichen Glaubensgenossen meint, mag dahin stehen. Hier soll nur die Thatsache an sich hervorgehoben werden, dafs er (den Geist,) den Logos-Sohn und die Engel in einem Atemzuge nennt und als gleichwertige Objekte christlicher Empfindung charakterisiert. Er bleibt damit seiner philosophischen Hauptvorlage treu. Denn ähnlich standen bei Philo die Dynameis, die Engel

---

[1]) Dial. 128 *εἰσὶν ἄγγελοι καὶ ἀεὶ μένοντες καὶ μὴ ἀναλυόμενοι εἰς ἐκεῖνο ἐξ οὗπερ γεγόνασιν.* Vgl. ebenda 85. Ap. II, 5 erkennt Justin ihnen eine selbständige Funktion in der Weltökonomie zu. Er sagt, dafs Gott die Fürsorge für die Menschen und für die Dinge, die unter dem Himmel sind, den Engeln übertragen hat. Vgl. die entsprechende Lehre Philos, besonders De conf. lingu. I, 430 ff. De prof. I, 556. Keferstein S. 192 ff.

[2]) Ap. I, 6. Als Gegenstand der Verehrung und Anbetung werden aufgezählt *ἐκεῖνόν* (d. i. Gott den Vater aller Tugenden) *τε καὶ τὸν παρ' αὐτοῦ υἱὸν ἐλθόντα .... καὶ τὸν τῶν ἄλλων .... ἐξομοιουμένων ἀγαθῶν ἀγγέλων στρατόν, πνεῦμά τε τὸ προφητικόν.* „Ihn und seinen Sohn, der von ihm gekommen ist, sowie das Heer der anderen ihm ähnlichen guten Engel und den prophetischen Geist verehren wir und beten wir an.“ Also der Vater; neben ihm als qualitativ nahekommend (vgl. über das *τε* Kühner, Gr. 2. Aufl. II, 2. 786), der Sohn, der wiederum nur einer aus der in sich gleichartigen Gruppe der Engelscharen ist, ... dazu der heilige Geist. Ich kenne keine Stelle in der altchristlichen Litteratur, wo in der christlichen Vorstellung die gedachten Subjekte der geistig göttlichen Funktionen und die Objekte der religiös-menschlichen Reaktionen rückhaltloser, ich möchte sagen unbefangener, zusammengestellt und in ihrer Reciprocität gewürdigt wären.

und der Logos-Sohn, als ideale Gattungsbegriffe betrachtet, völlig auf demselben Plan[1]).

Der freie Anschlufs an das alexandrinische Muster sollte in diesem Punkt lange ohne Nachklang in der kirchlichen Welt bleiben. In dem Lehrsystem des Justin steht er aber nicht vereinzelt da. Ihm zur Seite treten zerstreute philosophische Theoreme, die gleichfalls der logosophischen Grundbetrachtung mit angehören. Hier mag die Ansicht erwähnt werden, dafs der Lebenskeim, der in den Christen wohnt, der Grund der Welt und der Zweck ihrer Erhaltung sei[2]). Die Ansicht, in die die spätere Kirche mit vollen Tönen einstimmen sollte, ist nichts als eine transcendente Folgerung aus dem logosophischen Idealismus[3]). Gute griechische, zumal stoisch-alexandrinische Vorlage hat Justin auch bei der Theorie, dafs die Welt um der Menschen (d. h. um der Vernunftwesen) willen geschaffen ist[4]).

Justin ist gewissermafsen der Philo des Christentums. Er bringt keine Neuerung im absoluten Sinne, ebensowenig wie es der alexandrinische Judenphilosoph that. Aber beide sind sie die litterarisch bedeutsamsten Zeugen eines Prozesses, dessen Wesen beidemal in der Ausgleichung religiöser Werte mit philosophischen Wahrheiten bestand. Erst Justin ist der christliche Lehrer, der dem Denken der gebildeten Welt wirklich methodisch gerecht zu werden versuchte. Das religionsphilosophische Problem nahm er sich in der damals richtigen Formulierung vor. Die Antwort, auf die es ankam,

---

1) Vgl. Der Logos I, S. 206 fg.

2) Ap. II, 7 *διὰ τὸ σπέρμα τῶν Χριστιανῶν ὃ γινώσκει ἐν τῇ φύσει ὅτι αἴτιόν ἐστιν.* Veils Übersetzung kann ich hier nicht Beifall schenken. Das Richtige hat Duncker 1151, vgl. Otto zu der Stelle.

3) Man kann die philonische Lehre vom Idealmenschen (Leg. alleg. I, 49. De conf. ling. I, 411) mit dieser Doktrin von der Idealmenschheit vergleichen. Es ist nur das eine Mal apriorisch, das andere Mal aposteriorisch, das eine Mal ontologisch, das andere Mal teleologisch gedacht.

4) Dial. 41. Falsch sieht v. Engelhardt hierin einen bedeutsamen Zusatz Justins. Die anthropocentrische Vorstellung charakterisiert die stoische Vernunftteleologie. Auch Philo teilt sie. Vgl. Der Logos I, S. 155 fg.

suchte er, indem er die fruchtbarste geistige Idee der Zeit logisch und geschichtlich verwertete. Ausgegangen ist er von dem Begriff: Logos. Die Philosophie bot ihm den Terminus, den er auch unter den Juden als anerkannt und zur Erklärung der alttestamentlichen Weissagungen herbeigezogen fand[1]). Unter Anschlufs an christliche Vorgänger hat er den Begriff mit dem Hauptgegenstand des christlichen Glaubens und der christlichen Empfindung verbunden. Aufs innigste wurde der Logos mit der Person Jesu Christi verquickt[2]).

Die Überzeugung von dem Vorzug der christlichen Religion und den Glauben an die Zuverlässigkeit der Lehre Jesu hat Justin aus diesem Dogma gezogen, dafs Jesus (der Sohn Gottes) der Logos Gottes *κατ᾽ ἐξοχήν* sei[3]). Das Subjekt seiner Logosidee erfährt seiner ganzen Lage gemäfs wechselnde Aspekte, durchläuft aber wesentlich einen dreifachen Rhythmus. Zuerst wird seine begriffliche Erhabenheit, dann seine theologische Rolle, schliefslich seine geschichtliche Hauptform bezeichnet[4]). Mit Hilfe dieses Begriffs rundet Justin sich seine ganze religiöse Weltauffassung ab[5]). Bei Justin neigt der Logos dazu, die Seele in jeder höheren Mitteilung zu werden. Dieser ist es — so lautet eine Stelle[6]) bei Justin — der alles, was da gewufst werden soll, verkündet. In dem philosophischen Logosbegiff war, nach

---

[1]) Dial. 33.

[2]) Auf die logische Inkoncinnität der Begriffe ist schon hingewiesen. Wo das Individuelle anfängt, hört das Allgemeine auf. Umgekehrt darf nicht übersehen werden, dafs nicht ungewöhnlich einer derartigen Kombination durch sprachliche Ungenauigkeit Vorschub geleistet wird. So könnte einer, um ein Beispiel zu geben, von dem Geist der französischen Revolution im allgemeinen reden und zugleich Mirabeau als diesen Geist charakterisieren.

[3]) Man könnte das Verhältnis auch umgekehrt ausdrücken.

[4]) Vgl. Dial. 105 *Μονογενὴς γὰρ ὅτι ἦν τῷ πατρὶ τῶν ὅλων οὗτος ἰδίως ἐξ αὐτοῦ λόγος καὶ δύναμις γεγεννημένος καὶ ὕστερον ἄνθρωπος διὰ τῆς παρθένου γενόμενος.*

[5]) Wie umgekehrt seine religiösen Hauptthemen den Charakter des Begriffes tragen, der ihnen ein für allemal an die Spitze gestellt ist.

[6]) Ap. I, 63.

der damaligen Empfindung, für die ethisch-religiösen Weisungen an die Menschen ein sehr angemessener Ausdruck gefunden[1]). Intellektuell wie das göttliche Medium ist auch der durch dasselbe zu erreichende göttliche Zweck. Die Philosophie, in der dieser Begriff zu der betreffenden Zeit das Prädominium hatte, war wesentlich praktischer Moralismus, die Verwirklichung eines weisen Lebens ihr Ziel. Justin zeigt in diesem Punkt die schlagendste Übereinstimmung mit der griechischen Popularphilosophie[2]). Als Hauptgegenstand seiner Lehrerörterungen beschäftigt ihn die menschliche Vollkommenheit. Der Weg dazu ist ihm der des Wissens, der Modus freies Handeln, der Inhalt moralische Tugendhaftigkeit nach gut griechischen Begriffen[3]). Auch die religiösen Güter kommen ihm auf diesem Weg und ersetzen ihm die mystischen Religionswerte und die Kultusmethoden[4]). Überhaupt sind die Interessen dieses Christentumsverteidigers moralisch und logisch. Für die „religiöse Metaphysik" zeigt er wenig Empfinden. Die Predigt eines Paulus fällt weg. Theorien von dem Glauben, von der Gnade, von Erlösung und Rechtfertigung sprechen nicht bei ihm mit. Nur an das alttestamentliche Bibelheiligtum klammert er sich mit skrupulöser Beharrlichkeit und quält sich unermüdlich, Geist aus den dürren Buchstaben auszupressen. So hat er gewähnt, seine Bergpredigt verkündigen zu können, ohne ein Jota von „dem Gesetz" preiszugeben.

Versucht man die verschiedenen Anschauungen Justins zu einem Gesamtbild zusammenzufügen, so wird man etwas Seltsames erfahren. Von Hause aus will er gerecht sein.

---

[1]) Allerdings erscheint dies Prinzip in seiner intellektuellen Einflufssphäre ein wenig beschränkt durch die Ansicht von der ekstatischen Mitteilungsweise. Dial. 115. Doch ist diese Hilfsvorstellung, die durch die Form der alttestamentlichen Religionsmitteilung aufgedrängt wurde, nur von ganz accidentieller Beschaffenheit.

[2]) Vgl. hierüber v. Engelhardt S. 360 fg.

[3]) Ausführlich erörtert bei v. Engelhardt S. 480 ff.

[4]) Ap. I, 10. „Diejenigen Menschen, die sich seines Ratschlusses in Werken würdig erwiesen haben, die werden zur Unvergänglichkeit und Leidenslosigkeit gelangen und mit Gott herrschen.

Er läfst die Sonne aufgehen über Juden sowohl als Griechen und läfst es regnen über Philosophen und Propheten. Aber genauer angesehen entspricht die Ausführung seinem Wollen nicht. Geleitet durch seine religiös bestimmte Empfindung, nimmt er wiederum das zurück, was er als Denker in thesi zugab, und wer ihm kritisch nachgeht, wird sagen müssen, dafs weder seine Religionsauffassung begründet, noch seine Philosophie konsequent ist. Der zutreffende Gesichtspunkt fehlt sowohl für die heidnische Weisheit, als für den christlichen Glauben. Erstere hat er zu eng gefafst, letztere bleibt bei ihm ohne die entscheidende Originalität. Das Einzige, was Justin unverhohlen als genuin wahr auch bei den Heiden anerkannte, war die Prophetie. Und was das Christentum anbetrifft, so hat sein Stifter nichts Erhebliches zum Inhalt der Ideallehre beigetragen. Diese war schon völlig mit der prophetischen Offenbarung des Alten Testaments geschichtlich und mit dem philosophischen Bildungsgut des Zeitalters begrifflich vorhanden.

Die gröfste geschichtliche Bedeutung Justins wird immer darin zu suchen sein, dafs er den Begriff des Logos in so prägnanter Weise thetisch gestellt und analytisch behandelt hat. Er trägt das Christus-Logosdogma so vor, als ob er darin erst den eigentlichen Weltzweck begriffen hätte. Nur wenn man das religionsphilosophische Ergebnis sammeln und kritisch abwägen soll, drängt sich die Erkenntnis auf, dafs wir hier einer sowohl in seiner Conception unvollständigen als in seiner Behandlung unfertigen Idee gegenüberstehen: dafs die Welt durch den Logos entstanden ist, ist die Lehre Justins. Aber diese Vorstellung hat ihn nicht im entferntesten zu einer anschaulichen Zeichnung dieser Weltbildung inspiriert. Der spermatische Logos hat bei Justin keine biologische Funktion. Die sinnige Einteilung der Stoiker in den *λόγος ἐνδιάθετος* und *λόγος προφορικός* hat er nicht christlich verarbeitet. Die Bilder, durch die er das Verhältnis zwischen Gott und dem Logos darstellen will, sind verdunkelt durch ein schlecht verhülltes äufseres Interesse (willkürlichen Zwang des dogmatischen Gemeindeglaubens). Das alles mag nun aus den christlichen Voraussetzungen mehr oder weniger natürlich so gekommen sein.

Was aber Aufsehen erregen mufs, ist, dafs Justin selbst in seinen Schriften keine konsequente Anwendung von dem Logosbegriff macht. Manche Elemente von der Logostheorie sind im Dialog auch da nicht zu lesen, wo wir sie nach der Apologie hätten erwarten müssen. Überhaupt wird der Logosbegriff im Dialog nur sparsam theoretisch verwendet [1]).

Werfen wir die Frage auf, was die nächsten Triebfedern für die oben dargestellte Anpassung der christlichen Religion an die griechische Gedankenwelt gewesen sind, dann hat man zweifelsohne besonders zwei Umstände zu beachten: 1) der Gottesbegriff hatte nach der Fassung derer, die auf dem Gebiet des Denkens den Ton angaben, den Charakter indelebilis eines abstrakt-unwandelbaren Wesens. Das drängte dazu, wo immer der Gottheit Beziehungen zum Weltobjekt zugedacht wurden, die im Logos gegebene Sekundärgottheit heranzuziehen. 2) wollte das geschichtliche Gut, zumal die alttestamentlichen Daten, rationell erklärt werden.

An die Frage über den sachlichen Antrieb schliefst sich die über die geschichtliche Quelle. Die grofse Quelle für die justinische Logoslehre ist Philo von Alexandrien. Justin thut seiner allerdings nicht Erwähnung [2]), aber die Abhängigkeit unterliegt keinem Zweifel. Mit dem alexandrinischen Juden teilt Justin die systematisch bedeutsame Ansicht, dafs die griechischen Philosophen ihre Weisheit von Moses entlehnt haben. Weiter zeigt die Schriftbehandlung und die

---

[1]) Doch darf nicht übersehen werden, dafs der Dialog, der im Christentum das neue Gesetz preist und sich sonst in religionsgeschichtlichen Erörterungen über einen göttlich-menschlichen Bund bewegt, den Gegenstand, auf den es uns hier ankommt, etwas anders ins Auge fafst als die Apologie, die eben in der philosophischen Lehre des Christentums ihr Objekt hatte. Zu Auseinandersetzungen mit dem heidnischen, d. h. logosophischen Denken bot die Apologie darum ganz anders Anhaltepunkte, als es der Dialog that.

[2]) Daraus ist kaum etwas zu schliefsen. Eine philosophische Lehrautorität nach der Analogie Platos ist Philo dem Justin nicht gewesen. Philo ist für ihn zunächst ein technisches Vorbild in der geweihten Kunst der Interpretation. Ich vermute, Philo hat in der Vorstellung Justins im Vergleich mit den originalen Schulhäuptern griechischer Philosophie einen ähnlichen Platz eingenommen, wie Johannes im Vergleich mit den synoptischen Berichterstattern.

dogmatische Explikation bei beiden Autoren wesentliche Verwandtschaft. Entscheidend für die Frage ist vor allem die schlagende Parallele in der methodischen Behandlung des Lehrstoffs. In der Allegorie zeigt Justin sowohl materielle als formelle Berührungen mit dem grofsen Judenphilosophen [1]). Über die Art dieser Beziehung zu Philo ist es indessen schwierig, eine Meinung zu haben. Bei der Hand hat er die Schriften des Religionsphilosophen während der Ausarbeitung nicht gehabt. Er wird sie entweder früher gelesen haben, oder er wird durch alexandrinische Lehrer (Christen?) mit dem logosophischen Weltsystem Philos eingehend bekannt gewesen sein. Die erstere Annahme ist die wahrscheinlichere. Sie würde die nicht wenigen Berührungen ganz specieller Art erklären können.

Das ist also das Ergebnis der Quellenfrage: Justin hat das stoische, von Philo überarbeitete Logosbild aufgenommen. Er hat es inhaltlich reduziert [2]) und ganz leicht modifiziert. Die gröfste Abweichung von dem alexandrinischen Hauptmuster liegt in dem Zusatz Justins, dafs dieser Logos in der Person Jesu Fleisch geworden ist. Ob auch hierfür eine litterarische Quelle anzunehmen sei? Ich glaube, man hat Reminiscenzen vom vierten Evangelium als wirksam anzunehmen. Mit Absicht sage ich Reminiscenzen. Denn der Anschlufs stellt sich, kritisch betrachtet, als ein allgemeiner dar. Es sind namentlich zwei Attribute des justinischen Logos, die unsere Aufmerksamkeit in die oben berührte Richtung lenken, nämlich *σαρκοποιηθείς* und *μονογενής*. Aber weder der erste [3]), noch der zweite [4]) Begriff sind den

---

[1]) Vgl. hierüber das von Siegfried Dargelegte S. 337 ff.

[2]) Die mit der christlichen Theologie unvereinbare Lehre von einer Gruppe weltbildender Dynameis scheidet hier wie sonst in den orthodoxen Lehrausführungen aus. Aber der Rolle der Logosvorstellung bei der Kosmogonie ist überhaupt eine viel weitergehende Aufmerksamkeit bei Philo gewidmet.

[3]) Vgl. Ignatius ad Magn. 8, 2. Barnabas 12, 10.

[4]) Im Martyr. Polycarpi 20 und im römischen Symbol kommt das Wort vor. Die Annahme, dafs die christlichen Verfasser mit der Anwendung dieses eigentümlichen Begriffs auf das vierte Evangelium zurückgehen, mag für wahrscheinlich gelten. Jedoch ist nicht aufser

zwei Autoren Johannes-Justin eigentümlich. Man könnte ferner auf die Lehre von der Präexistenz dieses Logos hinweisen als auf etwas, das nicht ausdrücklich von Philo gelehrt wird, sondern einen speciellen christlichen Typus der Logoslehre als justinisches Vorbild mit empfiehlt. Aber die Präexistenzlehre enthält kein besonders originales Ideenmoment. Sie bezeichnet einen einfachen Rückschlufs aus der begrifflichen Position, in der ein christlicher Logoslehrer sich befand; nur sie bringt zwischen die zwei Centren einer christlichen Logosanschauung, nämlich die Weltvernunft und die Vernunftinkarnation, ein rationelles Band. Philo, dem ja lediglich das erste der genannten zwei Daten ein fest umschriebenes Theologumenon war, kam nicht auf die Reflexion. Auch eine weitere Erwägung kann uns mahnen, nicht voreilig johanneischen Einflufs zu statuieren oder in seiner Reinheit und Einzigkeit zu hoch anzuschlagen. Es gab eine gewisse Gruppe von Vorstellungen, die um die Logosidee als religionsphilosophisches Symbol kreisten und sich dem auf den Logos Besinnenden natürlich einstellten: die Vorweltlichkeit, die Weltvermittlerschaft, die Gottesgleichheit, die Erkenntnisvermittlung, die Seelenleitung sind solche Themen. Nicht die Logoslehre entscheidet in der Frage über das Verhältnis zwischen dem vierten Evangelium und unserem Apologeten, sondern das Urteil bildet sich nach anderen Instanzen. Die Logoslehre Justins erklärt man wohl richtig unter Hinzunahme der johanneischen Schrift. Aber die Abhängigkeit zwischen den zwei Autoren beweisen kann dieser Paragraph ihrer Theologie nicht[1]).

Neben Justin (und Aristides) sind noch andere Kirchenlehrer zu nennen, die nach ähnlicher Methode das Christentum

---

acht zu lassen, dafs die Benutzung dieses Ausdrucks dem Justin mit einem alttestamentlichen Textwort schon an die Hand gegeben war. Er paraphrasiert (Dial. 105 und 98) Ps. 22, 21. Der Begriff tritt mit philosophischer Prägnanz schon früh in der griechischen Sprache auf. Vgl. Parmenides Vers 60 bei Mullach, Fr. ph. Gr. I, S. 120. Plato, Timäus 31B. Cornutus, Theol. Gr. 27.

[1]) Schon eingesehen von Paul (Jahrb. f. prot. Theol. XII, 1886, S. 671. 690), welcher jedoch mit dem thatsächlichen non liquet in der justinisch-johanneischen Frage zu weit geht.

der griechisch gebildeten Welt gegenüber in Schutz nahmen und sich hierbei in eingehende sachliche Auseinandersetzung mit den philosophischen und mythologischen Vorstellungen der Gegner einliefsen[1]).

Der erste Name ist hier Tatian. Der aus Syrien gebürtige Christ und Philosoph kommt seinem Lehrer Justin zeitlich sehr nahe[2]). Ehe er Christ wurde, wirkte er als wohlberufener Rhetor. Sein Übertritt zu der christlichen Lehre ist von einer sehr geringschätzigen Meinung über die Lebensauffassung und die Theologie begleitet, wozu er sich als gebildeter Grieche früher bekannt hatte. Seine Ausführungen, die nicht ohne Spuren in der nachmaligen kirchlichen Litteratur geblieben sind[3]), tragen den Stempel davon[4]).

Das philosophische Christentum des Tatian liegt uns in

---

[1]) Aufser den unten zu erwähnenden wissen wir auch, dafs ein gewisser Miltiades zu den älteren christlichen Apologeten gezählt hat (vgl. Harnack, L.G. II, 1, 361 fg.). Nach den Mitteilungen bei Euseb (Auszüge aus „dem kleinen Labyrinth" h. eccl. V, 28. 4) ist zu schliefsen, dafs er die nunmehr in der Kirche gangbare logosophische Christologie auf anregende Weise getrieben hat. Aber die Werke dieses kirchlichen Schriftstellers sind völlig verschollen. Vgl. Harnack, L.G. I, 255 fg.

[2]) Dafs die zwei berühmten Apologeten, Lehrer und Schüler, gleichzeitig geschrieben haben, wird mir (gegen Harnack, L.G. II, 1. 286) durch nichts wahrscheinlich. Dafs jeder deutliche Bezug auf das Werk Justins fehlt, liefse sich wohl auch ohne eine solche Hypothese begreifen. Tatian, der sich später als Anhänger der enkratitischen Partei von dem Pfade seines Lehrers radikal entfernte, kann schon hier bei der litterarischen That die Selbständigkeit seines Unternehmens empfunden haben. Dagegen mufs anerkannt werden, dafs die Art, in der er des Justin gedenkt (Kap. 19, vgl. Kap. 18), es ausschliefst, dafs dieser bei der Abfassung der Schrift schon den Märtyrertod erlitten hatte. Das heifst, wir haben uns in dem Rahmen ungefähr der Jahre 155—165 zu halten.

[3]) Julius Africanus hat seine chronologischen Daten benutzt, und Clemens von Alexandrien, der im Schülerverhältnis zu Tatian gestanden hat (Strom. I, 1. 11), nimmt vieles von dem syrischen Apologeten in sein Werk über. Auch dafs Tertullian die Schrift Tatians benutzt hat, kann für wahrscheinlich gelten. (Vgl. Harnack, L.G. I, 487.)

[4]) Übrigens stützt sich Tatian hierbei (wie Harnack bemerkt L.G. I, 486) offenbar auf eine heidnische Grundschrift.

seiner Oratio adv. Graecos vor[1]). Er zeigt sich hier als der völlige Geistesgenosse Justins. Ich führe aus den Aufstellungen Tatians[2]) solche an, wo er entweder eine bemerkenswerte Bestätigung der Lehransichten giebt, die uns bei Justin entgegentraten, oder wo er Neues vorbringt, was in unser Ideengebiet einschlägt.

Tatian zeichnet sich durch eine erfreuliche Konsequenz des Denkens aus. Er verweilt gewöhnlich so lange bei einer Vorstellung, bis er die logische Analyse wirklich ausgeführt hat. Sein Vorgänger Justin hat sein Urteil von vornherein bei der Hand und beleuchtet positiv und negativ seine These. Tatian gewinnt seine Ergebnisse durch eine logische Operation, und was er behauptet, ist er bemüht, kritisch wahrscheinlich zu machen. In Tatian besitzt die christliche Philosophie ihren ersten Dialektiker.

Die philosophische Gottesvorstellung der Alexandriner teilt Tatian mit den meisten Theoretikern seiner Zeit. Auch er lehrt eine überweltliche undefinierbare Gröfse[3]), und wenn er daneben die Idee, dafs Gott der Weltschöpfer ist, gelten lassen will[4]), so hat ihn die Unvereinbarkeit beider Vorstellungen nicht mehr als andere Christen beunruhigt. Er wollte den Höchsten nicht von dem Weltsessel entthronen, auf den die jüdische Frömmigkeit ihn erhoben hatte. Dabei aber ist die spekulative Denkart des christlichen Apologeten ganz von dem stoisch-platonischen Bildungsstoff bestimmt. Mit einem für die stoische Welttheorie hochwichtigen Punkt hat er eine ausgesprochene Fühlung, verrät aber gleichzeitig

---

[1]) Ich citiere nach der Ausgabe von Schwartz in Texte und Untersuchungen, Bd. IV, H. 1.

[2]) Ähnlich werde ich bei den anderen apologetischen Logoslehrern verfahren.

[3]) Vgl. Willibald Steuer, die Gottes- und Logoslehre Tatians. Diss. Jena 1892. S. 3 ff.

[4]) Vgl. besonders Kap. 4. Gott allein ist anfangslos, zugleich aber aller Dinge Anfang. Ein Geist ist Gott etc. . . . . Ihn erkennen wir aus seiner Schöpfung und nehmen das Unsichtbare seiner Kraft an den geschaffenen Werken wahr. — In der Übersetzung folge ich zumeist Harnack, Tatians Rede an die Griechen. Giefsener Programm 1884.

eine gewisse Abneigung dagegen. Er kennt die Vorstellung von dem Geist, der das weltliche Dasein durchläuft[1]). Aber sein Festhalten an der souveränen Abgeschlossenheit Gottes dem Kreatürlichen gegenüber bewegt ihn dazu, sich gegen das stoische Philosophem von einem Gotteswesen, das der ganzen Welt inhäriere, abwehrend zu verhalten. Wir erkennen nur aus dem von ihm Geschaffenen, speciell aus den von ihm geschaffenen Geistern und Formen das Unsichtbare seiner Kraft[2]).

Diese Kraft Gottes weist im Zusammenhang der tatianischen Theologie direkt auf das göttliche Mittelwesen, auf den Logos hin. Der Logosbegriff nimmt in den Lehrausführungen Tatians einen bedeutsamen Platz ein. Der Begriff hat völlig den Charakter eines unverkennbaren philosophischen Symbols. Es kann darum auch durch andere Bezeichnungen auf den feststehenden philosophischen Begriff hingewiesen werden. So erscheint in der theologischen Sprache Tatians der Logos ohne irgend einen Unterschied im Sinn mit dem Wort Geist vertauscht[3]). Aufserdem kommt statt Logos die Benennung *ἀρχή* vor[4]). Noch mag auf die eigentümliche Weise hingewiesen werden, in der der Begriff *φωνή* mit der Logosvorstellung zusammengebracht wird. Tatian hat sich den stoischen Satz von der Auszeichnung angeeignet, welche die Menschen in der artiku-

---

[1]) Der Logos I, 121. 158.

[2]) Kap. 4. Ein Geist ist Gott, aber nicht der der Materie inhärente Geist, sondern der Schöpfer der in der Materie waltenden Geister und Formen; selbst unsichtbar und untastbar ist er der Vater alles sinnlich Erscheinenden und Unsichtbaren ... Dann: *τῆς δυνάμεως αὐτοῦ τὸ ἀόρατον τοῖς ποιήμασι καταλαμβανόμεθα.*

[3]) Kap. 13. Das von Gott ausgehende Licht ist der Logos. — Dann wird ausgeführt, wie die Seele, so lange sie ohne dies Licht sich selbst überlassen wird, niederwärts strebt; worauf die Worte folgen: Hat sie aber als Genossen den göttlichen Geist bei sich, so steigt sie hinauf u. s. w. Vgl. auch Kap. 7.

[4]) Kap. 5 *τοῦτον* (nämlich *τὸν λόγον*) *ἴσμεν τοῦ κόσμου τὴν ἀρχήν.* Auch Gott (Kap. 4) oder die *δύναμις τοῦ λόγου* (Kap. 5) kann so benannt werden. Zu dem von Aristoteles philosophisch gestempelten, dann von der alexandrinischen Religionsphilosophie logosophisch angewendeten Begriff siehe das oben unter Aristo von Pella Dargelegte.

lierten Stimme vor den Tieren besitzen[1]). An einer anderen Stelle sucht er seine Behauptung, dafs die Vernunft bei dem höchsten Gott durch die Aussendung des Logos nicht vermindert wird, vermittelst folgenden bildlichen Vergleichs anschaulich zu machen. So auch — sagt Tatian — rede ich, und ihr hört, und doch werde ich, der Redende, indem mein Logos zu euch übergeht, keineswegs des Logos beraubt, sondern meine Stimme erhebend, suche ich die untergeordnete Natur, die in euch waltet, zu ordnen[2]). Die Worte enthalten eine Andeutung auf das Objekt selbst (den Logos-Gott), das durch den Vergleich klar gelegt werden soll. In der Aussage kann man einen Nachklang des mosaischen Schöpfungsberichts wahrnehmen. Aber die begriffliche Grundlage ist griechisch. Der philosophische Logosbegriff hatte nach stoischer Ansicht auch in der Stimme eine authentische Äufserungsform[3]).

Den Gottesbegriff Tatians haben wir charakterisiert und neben jenem im Logos eine zweite göttliche Hypostase erwähnt. Wie stellt nun unser Apologet sich das Verhältnis des Logosbegriffs zu dem Begriff der obersten Gottheit vor?

Auf den Gegenstand kommt er namentlich im 5. Kapitel seiner Rede eingehend zu sprechen. Es heifst hier:

Der Herr aller Dinge, der selbt der Grund des Alls ist[4]), war, insofern man auf die noch nicht gewordene

---

[1]) Kap. 15 *προὔχει τῶν θηρίων ὁ ἄνθρωπος κατὰ τὴν ἔνιαρθρον φωνήν.*

[2]) Kap. 5 *προβαλλόμενος δὲ τὴν ἐμαυτοῦ φωνήν διακοσμεῖν τὴν ἐν ὑμῖν ἀκόσμητον ὕλην προῄρημαι.*

[3]) Steinthal, Geschichte der Sprachwissenschaft, 2. Aufl., Berlin 1890, S. 285. Der Logos I, 140 fg. R. Schmidt, Stoicorum grammatica. Halle 1839, S. 18. Unsre Untersuchung wird uns später wieder auf diesen Punkt bringen. Zu der hier Anm. 2 citierten Stelle vgl. man die Stelle bei Philo, de somn. I, 624. Die *φωνή* wird hier mit *νοῦς* zusammengefafst, worauf es beschreibend heifst *ἀπὸ διανοίας ἀναπέμπεται.* Dieselbe philonische Stelle spricht ganz wie Tatian Kap. 15 siehe oben Anm. 1) den stoischen Lehrsatz aus, die Menschen allein besäfsen eine *φωνὴ ἔναρθρος.*

[4]) Man bemerkt wieder diesen kosmologischen Gottesbegriff, der den religiösen Zeitgeist charakterisiert.

Schöpfung blickt[1]), allein[2]); sofern aber jegliche Kraft der sichtbaren und der unsichtbaren Dinge[3]) in ihm lag, hat er[4]) vermöge seiner logischen Kraft das All begründet.

Die Vorstellung Tatians war folgende: der Vater war da; in ihm war eine Dynamis, in der die Welt potentiell vorhanden war. Nun erst kommt der Logosbegriff als theologisch differenzierte Gröfse auf den Plan, und zwar ist das Bewegende die Vorstellung von dem Schöpferakt. Also von dem primären Anschauungsgrund abstrahiert er eine specielle Phase des Begriffs. An das Alleinsein schliefst sich in der Vorstellung die logische Dynamis. Diese logische Dynamis entspricht im Jenseits der Weltwirklichkeit von Diesseits, d. h. den sichtbaren und unsichtbaren Dingen, und sie vertritt die bei Gott als ruhend gedachte Urkraft. In dem letzten Moment erkennt man leicht das stoische

---

[1]) Harnack übersetzt hier: da es noch keine Schöpfung gab.

[2]) Im Folgenden acceptiere ich die von Schwartz vorgezogene Textgestaltung.

[3]) Hier fällt das von Schwartz in Klammern gesetzte *αὐτὸς ὑπόστασις* weg.

[4]) Ich streiche hier das in dem auch von Schwartz recipierten Text zum zweitenmal stehende, logisch unerträgliche *σὺν αὐτῷ* als Dittographie; ich lese darauf *διὰ λογικῆς δυνάμεως αὐτοῦ*, nicht *αὐτός*, wie Schwartz noch bei Auslassung der folgenden Worte will. Diese Worte, die S. auf den Vorschlag von Willamowitz-Möllendorf ausläfst, sind: *καὶ ὁ λόγος ὃς ἦν ἐν αὐτῷ*. Ganz entschieden sind diese Worte auch zu streichen. Dafs Gott aufser der ihm attribuierten logischen Dynamis noch ein dritter Begriff im Logos nebenan zu stellen sei, widerstreitet der Anschauung Tatians, die kurz nachher folgendermafsen fixiert wird: *ὁ λόγος προελθὼν ἐκ τῆς τοῦ πατρὸς δυνάμεως*. Vgl. Kap. 7 *λόγος ἐκ λογικῆς δυνάμεως*. Die Interpolation ist auf die Hand eines Späteren zurückzuführen, der in der *λογικὴ δύναμις* des Philosophen sein kirchliches Begriffsschema nicht wiedererkannte. Mit dem oben hergestellten Texte stimmen die Worte Tertullians adv. Praxeam Kap. 5 überein: Ante omnia deus erat solus, quia nihil aliud extrinsecus praeter illum. Caeterum ne tunc quidem solus; habebat enim secum quam habebat in semet ipso, rationem suam scilicet. Vgl. auch Hippolyt contra Noet ed P. de Lagarde, Leipzig-London 1858, Kap. 10 *σύγχρονον θεοῦ οὐδὲν πλὴν αὐτὸς ἦν, αὐτὸς δὲ μόνος ὢν πολὺς ἦν . . . πάντα δὲ ἦν ἐν αὐτῷ, αὐτὸς δὲ ἦν τὸ πᾶν· ὅτε ἠθέλησεν . . . . . ἔδειξε τὸν λόγον αὐτοῦ, δι' οὗ τὰ πάντα ἐποίησεν.*

Theorem von dem ἡγεμονικόν wieder, welches sehr verschiedentlich lokalisiert, inhaltlich aber stets als eine oberste Vernunft- und Kraftquelle gedacht wurde, und welches nach Analogie der Vernunft in dem Einzelorganismus als die logische Voraussetzung des Weltorganismus galt[1]. Unter jenem ersten Moment, unter dem als bei Gott vorhanden gedachten dynamischen Prinzip der sichtbaren und unsichtbaren Dinge, versteckt sich nichts anderes, als der (neupythagoreisch) philonische κόσμος νοητός. Diese Idealwelt war aber wiederum nur die ästhetische Projektion des Logos endiathetos. Ist darum dieser letzterwähnte Begriff auch, seinem technischen Namen nach, nicht ausdrücklich bezeichnet, so ist er doch durch die logische Dynamis kompensiert. Sein Korrelat, den Logos Prophorikos erwähnt Tatian nunmehr eingehend. Der oben aufgenommene Text fährt folgendermafsen fort:

Aus einem freien Willensakt der nicht zusammengesetzten Gottheit geht der Logos hervor. Der Logos ist aber nicht zwecklos hervorgegangen, er ist das erstgeborene Werk des Vaters. Diesen kennen wir als der Welt Anfang[2].

Wir sehen, dafs der primus motor zur dogmatischen Ausführung des Themas immer das Interesse ist, sich den Welturheber und sein Werk in dessen Abstufungen rationell zu vergegenwärtigen. An die kosmologische knüpft sich eine metaphysische Reflexion über den Charakter der mit dem Logos gesetzten Duplicität des Gotteswesens.

Geworden ist er aber — heifst es dann noch in demselben Kapitel weiter — gemäfs einer Zuteilung, nicht gemäfs einer Abtrennung[3]. Das aber, dessen Wesen auf Zuteilung beruht, hat seinen Inhalt aus freier Bestimmung erhalten und somit den, von dem es herstammt, nicht arm

---

[1]) Vgl. Zeller, 3. Aufl. III, 1, S. 137 fg.

[2]) Diese Elemente der christlichen Logoslehre kennen wir. Sie knüpfen in letzter Instanz an philonische Begriffserörterungen an; das christliche Gefühl, das mit einer halb geschichtlichen, halb idealen Gröfse operierte, hat aber der Vorstellung neue Bestandteile zugeführt.

[3]) γέγονεν δὲ κατὰ μερισμόν, οὐ κατὰ ἀποκοπήν.

gemacht. Denn wie von einer Fackel viele Feuer entzündet werden, das Licht der ersten Fackel aber durch die Entzündung der vielen nicht vermindert wird, so hat auch der Logos, indem er aus der Kraft des Vaters hervorging, seinen Erzeuger nicht des Logos beraubt u. s. w.[1]).

Aufser Gott und dem Logos kommt eine dritte Gattung der Persönlichkeit bei der Logoslehre in Betracht. Und das sind die Menschen. Dem Zustand zufolge, in dem die Menschen unserem Religionsphilosophen vorschweben, waren sie dem Logosideal nicht mehr ebenbürtig. Der Mensch neigt nach Tatian, seiner seelischen Beschaffenheit zufolge, der Sinnlichkeit zu, und nur der Geist Gottes kann ihn erheben[2]). Dabei nimmt Tatian entschieden für die Menschen den freien Willen in Anspruch[3]). Den praktischen Übelstand hat sich Tatian herkömmlicherweise durch Abfall von dem von Gott gesetzten Zustand erklärt. In einem kleinen Abrifs giebt er (Kap. 13 und 7) die Menschengeschichte sub specie aeterni. In dem schönen Weltwerk Gottes trat eine Störung ein. Der Abtrünnige wurde zum Dämon[4]). Ihm schlofs sich ein Heer von bösen Geistern an. Die Macht des Logos, erklärt Tatian nun des Weiteren, schlofs sowohl den Urheber des Frevels als dessen Anhänger von seinem Umgang aus. Unter dieser Anhängerschaft findet Tatian auch zum grofsen Teil die Menschheit. Das Verhängnis, das die Abgefallenen traf, bestände in dem Versinken in die Fleischlichkeit[5]). Dafs das durch die Dämonen bezeichnete Böse das zum metaphysischen Prinzip erhobene Element der

---

[1]) Dasselbe Bild wie bei Justin Dial. 61, vgl. 128. Die Erscheinung läfst sich befriedigend erklären als Erinnerung an den mündlichen Lehrunterricht Justins.

[2]) Vgl. Steuer S. 15.

[3]) Vgl. Kap. 7, wo Tatian behauptet, das Gute als Natur komme lediglich Gott zu; bei dem Menschen beruhe es aber auf freier Wahl: der Gerechte wird seiner guten Thaten wegen nach Verdienst gelobt, da er nach freiem Entschlufs den Willen Gottes nicht übertreten hat.

[4]) Seine Dämonologie hat Tatian mit einer unerschöpflichen Einbildungskraft und mit theologischer Leidenschaft entwickelt.

[5]) Kap. 15. Unteilhaftig des Fleisches ist der vollkommene Gott, der Mensch aber ist Fleisch etc.

Sinnlichkeit sei, dafs mit anderen Worten Tatian einem ontologischen Dualismus huldigte, ist kaum richtig. Ausdrücklich erklärt Tatian, dafs die Welt in ihrer Urbeschaffenheit ein schönes und gutes Ganzes bezeichnete[1]). So wie die Materie von Gottes Hand stammte, war zwischen ihr und dem geistigen Element des Weltwerks nur ein Gradesunterschied, zu vergleichen mit dem menschlichen Leib, der aus verschiedenen Teilen von verschiedenem Ansehen zusammengesetzt ist[2]). Die Vorstellungen verketten sich folgendermafsen: die von Gott hervorgebrachten Geister waren frei geschaffen; sie hatten ihre Freiheit gemifsbraucht und sie sind schlecht geworden, d. h. sie sind in eine ungeistige Verbindung mit der Materie eingetreten. Statt einer physikalischen Fundamentallehre haben wir also das verhängnisvolle Ergebnis einer geschichtlichen Aktion[3]).

Allerdings ist die Schädigung eine radikale und erstreckt sich in ihren Folgen auf die Natur selbst. Statt des Lichts umlagert Finsternis die Seele. Darum — erklärt Tatian — neigt sie sich niederwärts zur Materie hin[4]). Das kommt alles, weil der Geist Gottes nicht mehr da ist. — Tatian scheint nun mit der Theorie von dem verhängnisvollen Abfall jeden Anschlufs an die Logosdoktrin insofern aufgegeben zu haben, als diese eine der Menschennatur als solcher innewohnende Vernunftpotenz lehrt[5]). Aber völlig verschwunden ist dies Moment der stoischen Logosidee doch nicht. Der Apologet erklärt allerdings, dafs die Menschen infolge der

---

[1]) Vgl. Kap. 19 *κόσμου μὲν γὰρ ἡ κατασκευὴ καλή, τὸ δὲ ἐν αὐτῷ πολίτευμα φαῦλον.* Kap. 17 *αὐτὸς μὲν πᾶν τὸ εὖ πως ἔχον ἐδημιούργησεν.*

[2]) Kap. 12.

[3]) Ich mufs demnach gegen Steuer S. 16 fg., in Übereinstimmung mit Harnack, Dgmg. I, 402, festhalten, dafs in der Art des Weltstoffs ein qualificiertes Urböse bei Tatian ebensowenig wie bei den anderen Apologeten des 2. Jahrhunderts zu finden ist.

[4]) Kap. 13. Kap. 16 spricht er von der menschlichen Gesinnung, die schon an sich nach dem Niederen strebt und von den Dämonen noch weiter verdorben wird.

[5]) Vgl. die Erklärung Tatians Kap. 12 fin. *τὰ τῆς ἡμετέρας παιδείας ἐστὶν ἀνωτέρω τῆς κοσμικῆς καταλήψεως.*

Trennung das Vollkommne nicht mehr wahrnehmen konnten [1]), sondern in ihrem Suchen nach Gott auf die Irrwege des Polytheismus gerieten. Aber trotz alledem nimmt Tatian noch einen unbeschadeten Rest an. Ein Funke der göttlichen Kraft ist der Menschenseele zurückgeblieben [2]). Dieser Funke erscheint bei einigen stark genug, um spontan Aufnahme des Geistes Gottes zu bewirken. Das sind diejenigen, die gerecht leben [3]).

Bis jetzt ist der Begriff Gott, die Idee des Logos und das Grundverhältnis der Menschen in Bezug auf das Logosideal bei Tatian erörtert. Daran soll sich eine Untersuchung über die Funktionen dieses Logosbegriffs, über seine Wirksamkeit schliefsen.

Der Logos erscheint zunächst als das hypostatische Schöpfermedium. Mit religiöser Betonung wird das Gewordensein der Welt hervorgehoben. Tatian hat gegen die physikalische Kosmogonie griechischer Philosophen die Schöpfung aus Nichts angenommen [4]). Bei der Weltschöpfung hat man zu bemerken, dafs Tatian eine doppelte Kausalität lehrt. Der im Anfang gezeugte Logos hat — heifst es Kap. 5 — die Welt gezeugt, nachdem er selbst die Materie geschaffen hatte [5]).

Aus dieser Stelle spricht die typische Vorstellung Tatians: als oberste Kausalität Gott, dann der Logos, schliefslich durch ihn die Welt.

Die Frage über die Selbstentfaltung des Logos hatte im christlichen Bewufstsein ihre Spitze aufser in der Weltschöpfung besonders bei der Inkarnation in der Person Jesu.

---

[1]) Kap. 13 *διὰ τὸν χωρισμὸν τὰ τέλεια καθορᾶν μὴ δυναμένη.* Die Ausdrücke sind geschichtlich Bestandteile der platonischen Ideentheorie.

[2]) Ebenda *ἔναυσμα τῆς δυνάμεως αὐτοῦ.*

[3]) Ebenda *πνεῦμα . . . τοῦ θεοῦ . . . παρά τισι τοῖς δικαίως πολιτευομένοις.*

[4]) Anders kann ich die Worte in Kap. 5 fin. nicht auffassen. Gegen Steuer S. 10.

[5]) Das Schema des platonischen Timäus in christlicher Modifikation. Nach Plato liegt der Stoff in den Anfängen vor. Dann tritt der künstlerisch wirksame Demiurg hinzu.

In der auffallenden Zurückhaltung Tatians bezüglich dieses letztgenannten Punktes verrät sich unschwer das kritische Gefühl des geschulten Denkers. Er hat es unterlassen, den Inhalt einer logischen Idee in symbolische Ehrenprädikate umzuprägen, welche der angebeteten Person des Religionsstifters einen theosophischen Nimbus verleihen. Ja mehr denn das: bei seinen Abwägungen der logisch-ethischen Werte kommt ihm dies persönliche Moment überhaupt nicht in Betracht. Kein einziges Mal führt er den Namen Jesus Christus an. Und nur aus dem Zusammenhang, wo er gelegentlich dem heidnischen Spott entgegentritt, vernehmen wir, dafs es auch ein Moment seiner logosophischen Religionsbetrachtung war, Gott habe (in Jesus Christus) menschliche Gestalt angenommen[1]). — Der philonischen Terminologie entspricht es, wenn er mit einer theosophischen Personifikation von dem Diener Gottes spricht, über den er sagt, dafs viele Menschen ihm gottloserweise nicht gefolgt seien, sondern ihn verachtet haben[2]). Das Prädikat hat er aber nicht dem Logos-Sohn, sondern dem Geist angehängt[3]), und wenn auch der begriffliche Unterschied zwischen den zwei theologischen Benennungen ein ziemlich imaginärer ist, so wäre doch statt des Geistes eine andere Bezeichnung (etwa Logos, Christus) erforderlich, wenn der Verfasser hier den geschichtlich inkarnierten Sohn Gottes im Sinne hätte.

Statt Überlegungen über die Logosdignität des Gründers der christlichen Lehre interessiert unseren Denker der religionsphilosophische Inhalt der geschichtlich statuierten Logosidee. Uns begegnet hier wieder das nicht zu verachtende Bestreben, vermittelst des Logosbegriffs eine

---

[1]) Kap. 21 *θεὸν ἐν ἀνθρώπου μορφῇ γεγονέναι.*

[2]) Kap. 13. (Vgl. Siegfried S. 228.) Die Textausgaben (auch Schwartz) haben hier zu Gott noch das Atribut, der gelitten hat: *τοῦ πεπονθότος θεοῦ.* Ich halte aber dies Wort, das eine unserm Verfasser fremde und hier logisch störende Reflexion hineinbringt, für eine Glosse. Es fehlt in der ältesten Handschrift, Codex Marcianus aus dem 11. Jahrhundert.

[3]) Ähnlich thut er in Kap. 15 des *πρεσβεύοντος πνεύματος* Erwähnung.

rationale einheitliche Erklärung für das Lehrfundament seiner religionsgeschichtlichen Totalanschauung zu ergründen. Das dogmatische Hauptprämifs Tatians, auf das ich hiermit hindeute, liegt in seiner Stellung zum Alten Testament. Tatian hat nicht weniger als sein Lehrer Justin in der prophetischen Lehre des Alten Testaments einen unerschöpflichen Born ewiger Weisheit gefunden [1]. Der rationelle Schlüssel zu der ganzen prophetischen Lehre, sowie deren kausaler Grund war ihm aber in dem Logos gegeben. Wir haben — so erklärt Tatian — was wir selbst nicht wissen können, durch die Propheten gelernt, die da in der Überzeugung, dafs einst — Tatian meint in dem zukünftigen Paradies — der Geist zusammen mit der Seele die himmlische Überkleidung der Sterblichkeit erwerben wird, das voraussagten, was die übrigen Seelen nicht erkannten [2]. — Diesen Propheten aber gingen die Weisungen vermittelst des Logos zu. So kommt der Begriff zu einer bedeutsamen pädagogischen Rolle in der Religionsgeschichte. Es hatte aber der Logos — erklärt Tatian — als Kraft in sich die Fähigkeit, das vorauszusehen, was in Zukunft nicht durch ein Fatum, sondern durch die freien Entschliefsungen der Wählenden geschehen werde, und so sagte er die kommenden Ereignisse voraus, verhinderte durch Verbote die Bosheit und lobte diejenigen, welche als Gute beharren würden [3].

Sehen wir uns diese Theorie an, so können wir bei aller Anerkennung des Bestrebens nicht das kritische Urteil zurückhalten, dafs der Logosbegriff bei dieser Anwendung zu viel giebt und zu viel verliert. Er giebt zu viel: denn er erhebt eine einseitige moralistische Predigt zum Rang philosophischer Allweisheit. Und er verliert ein Wesentliches: seinen universellen Charakter. Der ethische Logos

---

[1]) Er erklärt selbst ausdrücklich, wie er in seinem Idealbedürfnis von der heidnischen Gottesverehrung und dem Mysterienkultus unbefriedigt blieb, und wie ihn dann die alttestamentlichen Bücher („einige barbarische Schriften") in die Hände fielen, älter, als dafs sie mit den Lehren der Griechen, und göttlicher, als dafs sie mit dem Irrtum der letzteren zu vergleichen wären. Kap. 29. Vgl. auch Kap. 35.

[2]) Kap. 20.

[3]) Kap. 7.

der Stoiker war universell wie der Weltplan, den der platonische Demiurg realisierte. Der prophetische Logos Tatians aber bescheidet sich mit einem kleinen Gebiet. Die prophetisch christliche Weisheit begriff ja keineswegs weder zeitlich noch räumlich die ganze Menschheit unter ihre Einflufssphäre. Wie kritisch unzulänglich eine solche religionsgeschichtliche Grundlage auch für den Standpunkt des Theoretikers selbst bleiben mufs, springt bei Tatian um so mehr in die Augen, als er daneben die menschliche Freiheit in umfassendster Weise aufrecht erhalten will. Möglich ist es — erklärt er[1]) — für jeden, der nackt ist, diesen Schmuck (nämlich die paradiesische Unsterblichkeit) zu erlangen und zur ursprünglichen Stammverwandtschaft (nämlich mit Gott) zurückzukehren.

Aus der letzten Stelle geht hervor, dafs Tatian sich die ethische Vervollkommnung des Menschen mystisch religiös denkt. Sie besteht ihrem Wesen nach in einer göttlich verursachten Umbildung der innerlich geistigen Beschaffenheit des Menschen. Die inhaltlichen Näherbestimmungen dieser Seelenmystik werden logosophisch bestimmt. Die Aneignung des höchsten Gutes hat Tatian von der Erreichung göttlicher Erkenntnis bedingt gedacht. Wegen ihres treuen Strebens nach der Erkenntnis Gottes wird Gott diejenigen belohnen, die gegen die Dämonen Stand gehalten haben[2]). Tatian hat den Erkenntnis-Idealismus bis zur höchsten Möglichkeit entwickelt. In dem Erkennen sieht er den Inhalt des ewigen Lebens, in der Erlangung dieses Erkennens das Medium, die Unsterblichkeit zu gewinnen. Nach der bestimmten Auffassung Tatians ist die Seele nicht an sich unsterblich, sondern sie stirbt und löst sich mit dem Körper auf, wenn sie die Wahrheit nicht kennt[3]). Dagegen stirbt sie nicht, ob sie schon zeitweilig aufgelöst wird, wenn

---

[1]) Kap. 20.

[2]) Kap. 12. Bis der Richter erscheint (nämlich am Ende der Tage) und alle Menschen, welche zu der Zeit des Aufruhrs der Dämonen doch nach der Erkenntnis des vollkommenen Gottes gestrebt haben, am Tage des Gerichts ein um so vollkommneres Zeugnis um ihrer Kämpfe willen empfangen.

[3]) *μὴ γινώσκουσα τὴν ἀλήθειαν.* Kap. 13.

sie mit der Erkenntnis Gottes ausgerüstet ist[1]). Das Verhältnis von Ursache und Wirkung schaut er auch umgekehrt an. Eine göttliche Kraft, die das Vermögen hat, die Seelen unsterblich zu machen, erschliefst in unbeschränktestem Mafse die Fassungsfähigkeit der (Christen-)Menschen und macht ihnen alles erkennbar[2]).

Die göttliche Geisteskraft, die hier die pädagogische Leitung übernimmt, äquivaliert vollständig mit dem Logos. Und somit ist das die Endfunktion des auf die Menschenwelt bezogenen Logosbegriffs, dafs er die Menschen unsterblich und sie solcherweise des göttlichen Wesens, das ihnen abhanden gekommen war, wieder teilhaftig macht. Es hat der himmlische Logos — so lautet eine merkwürdige Stelle[3]) — in Nachahmung des Vaters, der ihn erzeugt hat, zum Abbild der Unsterblichkeit den Menschen geschaffen[4]).

Aber aufser dieser wesentlichen Heilsaufgabe kommen dem Logos Tatians Funktionen zu, die sehr beachtenswert anthropologisch-ethische Wirkungsformen des Begriffs darstellen. Der Neuheit der Sache wegen ist es angezeigt, den ersten dieser Punkte betreffend an ein paar Stellen den Text bei Tatian ausführlicher wiederzugeben.

Kap. 16 lesen wir: In der Materie, aus der wir bestehen, giebt es Krankheiten und Fieber. Treten sie ein, so schreiben die Dämonen sich die Ursache davon zu, während sie doch erst hinzukommen, wenn die Krankheit bereits gewirkt hat. Bisweilen allerdings erschüttern sie selbst im Sturm ihrer unverbesserlichen Bosheit den Zustand des Leibes; doch trifft sie ein Machtwort Gottes, so erschrecken sie, fliehen davon und der Kranke wird geheilt[5]).

---

[1]) *τὴν ἐπίγνωσιν τοῦ θεοῦ πεποιουμένη.* Ebenda Kap. 13.

[2]) Kap. 16. Uns sind aber die irdischen Dinge nicht mehr verborgen, und wir erfassen leicht das Göttliche, nachdem die Kraft, welche die Seelen unsterblich zu machen vermag, zu uns gekommen ist.

[3]) Kap. 7.

[4]) Die Ausdrücke entspringen der Terminologie der alexandrinischen Logosphilosophie.

[5]) *οἱ λόγῳ θεοῦ δυνάμεως πληττόμενοι δεδιότες ἀπίασιν καὶ ὁ κάμνων θεραπεύεται.*

Dann in Kap. 18: (Die Heilkunde mitsamt all ihren Mitteln stammt aus derselben betrügerischen Kunst.) Wenn aber jemand von der Materie geheilt wird, indem er ihr vertraut, um wie viel mehr wird er, wenn er sich auf die Kraft Gottes verläſst, geheilt werden[1]).

Hieraus ersieht man, daſs der Autor unter diesem Heilsmedium, das er auch als Logos bezeichnet hat, eine substantielle Kraft versteht. Dieselbe hat er aber entschieden mit dem hypostatischen Logos verknüpft. Das beweist das Folgende, wo Tatian weiter für die gröſsere Hilfsfähigkeit der höchsten Macht vor der der Naturremedien plädiert:

Weshalb, heiſst es in demselben Kapitel (18)[2]), will derjenige, welcher sein Vertrauen auf die Eigentümlichkeiten der Materie setzt, nicht Gott vertrauen?... Warum machst du mir die irdischen Dinge zu Gott? Und warum läſst du dich einen Wohlthäter nennen, wenn du deinen Nächsten (nämlich durch solche Mittel) heilst? Folge vielmehr der Macht des Logos[3]).

Unser Autor hat eingehend diese heilsame Zauberwirkung der Dämonen erörtert; ihnen gegenüber spielt er emphatisch das göttliche Wort aus. Hier standen dem Apologeten gut biblische Vorlagen zu Gebote. Sophia Salomonis 16, 12 heiſst es: Denn weder Kraut noch Pflaster heilte sie, sondern

---

[1]) *εἰ γάρ τις ὑπὸ τῆς ὕλης θεραπεύεται πιστεύων αὐτῇ, θεραπευθήσεται μᾶλλον αὐτὸς δυνάμει θεοῦ προσανέχων.*

[2]) Auf die eigentümliche Verknüpfung von Vorstellungen einzugehen, die in diesen Betrachtungen Tatians über die Dämonen und die Zaubermacht vorliegen, liegt hier kein Anlaſs. Auffallend ist mir folgender Passus bei Tertullian (Apologeticus c. 22 fin.) erschienen, dessen Bekanntschaft mit der Oratio Tatians sicher nachweisbar ist. Wohlthätig sind sie (sc. die Dämonen) nun auch im höchsten Grade in Bezug auf die Sorge um die Gesundheit; sie schädigen nämlich zuerst, dann schreiben sie Heilmittel vor, und zwar, damit es ein Wunder sei, ungewöhnliche oder solche, die das Gegenteilige bewirken, worauf sie aufhören zu schädigen und nun für die Heilbringer gehalten werden. Auſser den oben mitgeteilten Stellen aus Tatian ist noch der Schluſs des 18. Kapitels der Oratio zu vergleichen.

[3]) *λόγου δυνάμει κατακολούθησον.* Im Folgenden wird ausgeführt, daſs die Dämonen keine Heilung verschaffen, sondern vielmehr Schaden bringen.

„dein Logos, o Gott, der da alles heilt“. Und Ps. 107, 20: Er schickte sein Wort aus und heilte sie und befreite sie aus aller Not. Bei dem emsigen Betrieb logosophischer Auslegung gerade von den Werken, in denen diese Aussagen stehen (den Psalmen und dem Weisheitsbuch), mufs es für sehr möglich gelten, dafs Tatian durch biblische Motive Anregung zu der oben mitgeteilten Aufstellung bekommen hat. Auch hier wird in markiger Weise der Logos Gottes als heilendes Medium gepriesen. An der einen der oben citierten Stellen erstreckt sich die Analogie auch über den vorgestellten Gegensatz (die Naturmittel). Hiergegen mufs man nicht den an sich zutreffenden Einwand erheben, dafs der Logos an diesen biblischen Stellen ursprünglich einen anderen Sinn hatte. Denn nicht w a s ein alttestamentlicher Tropus bedeutet, sondern w i e er g e deutet wurde, ist in solchen Fällen zu beachten.

Dem aber sei wie ihm wolle, sicher ist, dafs der Apologet hier mit dem Logos Gottes die geweihte Machthypostase gemeint hat. Dann aber haben wir hier eine neue Funktion des nunmehr christlich geprägten philosophischen Logosbegriffs zu verzeichnen. Die Logosmacht äquivaliert im christlichen Bewufstsein dem Beschwörungswort der heidnischen Völker. Bei dem syrisch geborenen Christen, der hier schreibt, ist uns der Hinweis auf die Parallelen in den altbabylonischen Beschwörungsformeln nahe gelegt. In summerisch-babylonischen Hymnen, aufgezeichnet auf Thontafeln aus der griechischen Zeitperiode, wird das Wort wiederholt als eine übermächtige, bezwingende und physisch wirksame Gottesmacht verherrlicht[1]).

---

[1]) Summerisch babylonische Hymnen ed. G. Reisner, Berlin 1896, S. XIV fg. Mit Beziehung besonders auf die Gottheit Ea: Das Wort des . . . ., das fest gegründet.

Sein Wort findet keinen Schauer, der den Gegenzauber vernichte.
Als eine alles beherrschende vernichtende Weltmacht.
Des Berges (Marduks) wuchtiges Wort.

Das Äufsere seines Worts wird nicht erkannt, das Innere bindet es. Das Innere seines Worts wird nicht erkannt, das Äufsere bindet es.

Die dritte von den oben erwähnten drei Stellen aus Tatian zeigt uns den Logos, wiewohl im passiven Sinn, als die Norm. Als ein Idealgesetz, dem die Menschen zu folgen haben, erscheint der Logos an ein paar anderen tatianischen Stellen, die folglich mit zur Bestätigung der philosophischen Bedeutung des Wortes auch an der entscheidenden oben zuletzt erörterten Stelle dienen können. In Kapitel 25 ruft Tatian den griechischen Widersachern zu: Warum hasset ihr die, welche dem Logos Gottes folgen? In Kapitel 26 begründet der christliche Apologet, warum er sich von der griechischen Lebensauffassung losgesagt hat, und fügt erklärend hinzu: Von dem Eurigen rühren wir nichts mehr an, sondern wir folgen dem Logos Gottes.

Den Christenstand hat Tatian als Aneignung der Wahrheit charakterisiert. Die Sache drückt er auch so aus, dafs er den Christen (bezw. sich selbst) als in Nachahmung des Logos wiedergeboren bezeichnet[1]).

Wie, der logosophischen Lehranschauung zufolge, in der Ethik nachgeahmt, so wird in der Ontologie nachgebildet. Auch dieser Zug schliefst sich in den Erörterungen unseres Apologeten seinen übrigen logosophischen Ausführungen an. Wie schon erwähnt, sagt er an einer Stelle: Der Sohn hat in Nachahmung des Vaters zum Abbild der Unsterblichkeit

---

Auch folgende fragmentarische Aussagen mögen in diesem Zusammenhang angeführt werden:

Sein Wort führt das Röhricht.
Sein Wort läfst gedeihen die Ernte zu seiner Zeit.
Sein Wort ist ein voller Tag für Erträge.

Der Dichter denkt besonders an das Zauberwort, verwertet aber den Begriff, wie man sieht, auch ontologisch.

Das Obige verdanke ich der gütigen Mitteilung des cand. theol. P. Fiebig in Halle.

[1]) Kap. 5. Auch ich, der ich in Nachahmung des Logos wiedergeboren und für die Aneignung der Wahrheit geschaffen bin. Die zwei Begriffe sind *ἡ τοῦ λόγου μίμησις* und *ἡ τοῦ ἀληθοῦς κατάληψις*, Stammbegriffe der logosophischen Terminologie. Im übrigen bemerke ich hier, dafs diese Stelle jeden Zweifel daran definitiv hebt, dafs Tatian mit dem normativen Logos den bekannten philosophischen Begriff, nicht etwa allgemein das göttliche Lehrwort im Sinne hat.

den Menschen geschaffen[1]). Tatian ist es so natürlich, den Gegenstand in dieser Vorstellungsform zu fassen, dafs er unter dem Prozefs der metaphysischen Nachbildung selbst die Genesis der Dämonen beschreibt[2]).

Die bedeutsame Nachbildung Gottes ist der Mensch, der seinem höheren Wesen nach, als Ebenbild Gottes geschaffen wurde[3]). Zugleich neigt Tatian dazu, aus der Gottesebenbildlichkeit etwas Übermenschliches zu abstrahieren[4]). Wo er darum die Ebenbildlichkeit noch gelten läfst, betrachtet er sie als Wirkung einer transcendenten Kausalität. Das Gleichnis Gottes ist nur bei dem Menschen vorhanden, der — wie Tatian sich ausdrückt — das Menschenwesen weit hinter sich lassend, zu Gott selbst gelangt ist[5]).

Dieses Gelangen zu Gott ist nach der Theorie unseres Apologeten durch ein wirksames Innesein des Geistes in der Menschenwelt bewerkstelligt[6]). So scheint die ganze praktische Theologie Tatians zwischen diesen zwei Begriffen: Gott und Geist systematisch eingerahmt. Aber eine Abgeschlossenheit, wie sie hiermit angedeutet wurde, besitzen doch näher angesehen die Lehraufstellungen Tatians nicht. Unser Apologet ist in der Anwendung theologischer Begriffe ziemlich frei und nachlässig. Eine gewisse Doppeldeutigkeit hat er bei den manchmal schillernden Ausdrücken direkt gewollt. Eine schwer zu beseitigende Unklarheit läfst er beim Leser zurück durch die Art, wie er die Begriffe Gott, Logos und Dynamis disponiert. Kap. 7 nennt er *ἡ τοῦ λόγου δύναμις*, die das Zukünftige voraussieht. Daselbst vernehmen wir ferner, dafs dieselbe dem abgefallenen Oberdämon und denjenigen, die diesem folgten, ihren Umgang

---

1) Kap. 7.

2) Kap. 15 *τῆς γὰρ ὕλης καὶ πονηρίας εἰσὶν ἐπαυγάσματα.*

3) Kap. 12 und 15.

4) Natürlich weil sein Menschenbild durch die Idee eines nachherigen Abfalls von Gott grundsätzlich getrübt war.

5) Kap. 15.

6) Vgl. besonders die Stelle Kap. 13: Bei einigen aber, die gerecht leben, ist der Geist eingekehrt und hat sich mit ihrer Seele verbunden. Die Seelen nun, welche der Weisheit folgten, zogen den ihnen verwandten Geist an sich.

entzog. Hier ist der Begriff ganz dem Logos adäquat. In Kap. 5 wurde die *λόγου δύναμις* als die *ἀρχή* erklärt, nachdem kurz oben (Kap. 4) Gott als diese *ἀρχή* bezeichnet war. Auch hier reflektiert er auf die Logoshypostase. Doch leitet der Ausdruck gerade an dieser Stelle zu einer etwas modificierten Vorstellung, nämlich zu der von dem in Gott ruhenden, nicht von dessen Wesen hypostatisch abzulösenden Vernunftbegriff. Der technische Ausdruck für diese letzte Vorstellung ist die *λογική δύναμις*[1]). — Dieselbe unsichere Begriffsvertauschung erscheint auch bei dem Geist. War, wie wir oben sahen, der Geist die im Menschen wohnende Macht, so erscheint gelegentlich diese Vorstellung dahin modifiziert, dafs Gott selbst vermittelst seines dienenden Geistes in der Menschenseele wie in einem Tempel Wohnsitz hat[2]). Der Unterschied zwischen Gott und Geist bleibt verschwindend, wenn es (Kap. 7) heifst: Denn es ist der himmlische Logos als Geisteswesen vom Geiste und als Logos aus der logischen Kraft hervorgegangen. Nur den Faden, der diesen theologischen Geist mit dem physikalischen Weltgeist der Stoiker verbindet, hat Tatian abgeschnitten und solcherweise einen Unterschied zwischen dem unwandelbaren und dem abgeleiteten Geist aufgestellt[3]).

Aus alledem geht hervor, dafs Tatian kein dogmatisches Gerüst theologischer Lehrbegriffe aufzubauen unternommen hat. Er war Denker, und das hat ihn dazu getrieben, seine Ansichten über die höchsten religiösen Daten der Religionsphilosophie genetisch und logisch zu ordnen. Wir können noch die Formen wiederherstellen, in die er dabei den Logosbegriff gefafst hat.

---

[1]) Kap. 5 und 7. Ähnlich will Daniel, Tatianus der Apologet, Halle 1837, S. 153 zwei Vorstellungen unterscheiden. Doch mögen hier die Grenzlinien zu bestimmt gezogen sein.

[2]) Kap. 15.

[3]) Kap. 4. Der Geist, der in der Materie waltet, ist geringer, als der göttliche Geist. Vgl. die Ausführung Kap. 12, wo im einzelnen die Nichtübereinstimmung der zwei Geistesbegriffe festgehalten wird. Dafs auch in der geschaffenen Welt ein Unterschied neben einer Artsgemeinschaft besteht, ist eine weitere Behauptung unseres Philosophen. Kap. 12.

Das Schema der Logostheologie Tatians:

Gott.

Phasen des Gottesbegriffs die *ἀρχή* und die *δύναμις λογική*

Der *λόγος προφορικός*, der ideale Weltgrund.

a) Der provisorisch wirkende prophetische Logos.

b) Die entscheidende Potenzierung des Begriffs in dem inkarnierten Gottessohn.

c) Durch den Geist thätig in dem glaubenden Christen, und zwar

Anthropologische Naturanlage, meist gestört durch den Fall und darauffolgende Verführung der Dämonen.

a) gewährt der Logos dem Menschen eine bessere Abhilfe in den irdischen Schwächen und Leiden, als es der zauberisch wirkende Dämon vermag.

b) dient ihm der Logos als Wegführer in der Sittlichkeit.

c) erschliefst ihm der Logos alle Erkenntnisse im Reiche der Unsterblichkeit.

Aufser Tatian sind neben Justin noch zwei Apologeten zu erwähnen. Wir besitzen unter dem Namen eines nicht näher bekannten Athenagoras (von Athen) ein paar Werke, deren Abfassung nach Daten, die der Autor selbst bietet, in die Jahre 177—180 anzusetzen sind[1]), nämlich erstens eine an die Kaiser M. Aurel und L. Kommodus gerichtete Supplicatio (*πρεσβεία περὶ Χριστιανῶν*), dann einen Traktat, *περὶ ἀναστάσεως*, dessen Abfassumg schon in dem erstgenannten Werk (Kap. 37) angekündigt wurde[2]).

In seiner Bestimmung des Gottesbegriffs weist Athenagoras den oben wiederholt charakterisierten popularphilosophischen Typus auf[3]). Geläufige Bezeichnung des höchsten

---

[1]) Harnack, L.G. II, 1, 317 fg.

[2]) Ich citiere nach der Ausgabe von E. Schwartz in Texte und Untersuchungen IV, H. 2.

[3]) Reichlich beutet dieser Apologet den philosophischen Lehrstoff für seine Beweisführung aus. So wird die Einheit Gottes mit philo-

Begriffs ist bei ihm *τὸ ὄν, τὸ ὄντως θεῖον.* Er unterliegt keiner Veränderung oder Bewegung[1]). Sein Wesen stellt Athenagoras sich als Inbegriff aller Güte vor. Das Gute ist Eigenschaft Gottes, erklärt der Philosoph. Es wohnt in Gott[2]). Im übrigen sucht er die (relative) Unbeschreibbarkeit Gottes und dessen absolute Transscendenz bestimmt festzuhalten. In Kap. 10 der Supplicatio schreibt unser Apologet, veranlafst durch die von den heidnischen Gegnern aufgebrachte Anschuldigung der Christen, dafs sie Atheisten seien: Wir glauben an den einen unerschaffenen, ewigen, unsichtbaren, unveränderlichen, unbegreiflichen, unendlichen Gott, der nur durch Verstand und Vernunft erkennbar, von Licht und Schönheit, Geist und Kraft in unaussprechlicher Weise umgeben ist, von dem durch seinen Logos das All sowohl ordnungsgemäfs geschaffen worden, als beherrscht ist[3]).

Wie man sieht, wird hier auf nunmehr regelrechte Weise Gott als Endursache der Welt aufgestellt, worauf ihm als assistierende Nebenfigur im Logos ein zweites metaphysisches Wesen hinzugesellt wird. Das Erste, was diese theologische Gröfse zu vermitteln berufen ist, ist das Weltwerk[4]). Indem aber der christliche Philosoph von diesem Ausgangspunkt aus die Logosidee aufnimmt, stellt sich auch bei ihm die Reflexion ein, dafs zwischen dem theologisch selbständig gewordenen Logosbegriff und der in Gott zu denkenden Logosqualität unterschieden werden müsse. Ganz wie bei Tatian[5]) spaltet sich der vorgestellte Gegenstand: Gott wird zunächst in seiner Selbstgenügsamkeit als ein solcher dargestellt, dem

———

sophischen Argumenten bewiesen (Suppl. Kap. 6 ff.), indem hierunter die Aufstellungen von den Pythagoreern, Plato, Aristoteles und den Stoikern mit angeführt werden. Der philosophische Standpunkt unseres Autors ist als der des platonisierenden Synkretismus zu bezeichnen.

1) Suppl. 22, 110 *οὔτε μεταβάλλει οὔτε μεταπίπτει τὸ θεῖον.*

2) Suppl. 24, 126.

3) Bei der Übertragung des griechischen Textes ins Deutsche ist mir Bieringers Übersetzung (Kemptner, Bibl. der Kirchenväter) zur Hand gewesen.

4) Vgl. auch 4, 18.

5) Ob Athenagoras den Tatian gelesen hat, bleibt mir unsicher. Dagegen ist die Bekanntschaft mit Justins Apologie anzunehmen. Vgl. Harnack in Texte und Untersuchungen I, 1, S. 131.

Prädikate wie vollkommene Welt, Geist, Macht und Logos beizulegen seien [1]). Unser Autor erinnert an Tatian auch darin, dafs er doch nicht den Logos endiathetos, der hier als Vorstellung vorhanden ist, ausdrücklich nennt. Die Betonung der idealen und wesentlichen Zusammengehörigkeit des Logos- und Gottesbegriffs charakterisiert diesen christlichen Theologen [2]), der in annähernd mystischer Weise die Union lehrt [3]), ohne dafs hieraus eine wirklich konzise Anschauung von der Art des gegenseitigen Verhältnisses hervorgeht. So bleibt der altstoische Logos endiathetos bei unsrem Apologeten eine rudimentäre Vorstellung. Ausdrücklich aber in technisch philosophischem Sinne spricht er von dem Logos prophorikos [4]). Der Begriff wird zunächst einfach kosmologisch bestimmt, zieht aber dann weitere schildernde Momente mit in die Erörterung hinein. Schon bei der oben referierten Stelle (aus der Suppl. Kap. 10) wurden aufser der Schöpfung auch die Ordnung und Regierung des Alls als Momente der Logoswirksamkeit bestimmt. Unsern Autor beschäftigt diese ästhetische Vorstellung vielfach. Sehr geläufig ist ihm von Gott der Ausdruck: er *διεκόσμησε* das Weltganze. Athenagoras hat aus der Logostheorie die Erklärung gesucht für die Schönheit, mit der die Welt dem Menschen vor Augen lag [5]). Zum erstenmal klingen auf christlichem Boden die Töne einer ästhetischen Weltempfindung, Töne, in welche die griechischen Logoslehrer, zumal die Stoiker, so begeistert eingestimmt hatten. In Suppl. 25

---

[1]) Suppl. 16, 70 *πάντα ὁ θεός ἐστιν αὐτὸς αὐτῷ φῶς ἀπρόσιτον, κόσμος τέλειος, πνεῦμα, δύναμις, λόγος.*

[2]) Vgl. Suppl. 18, 84. Das All sei untergeordnet dem *ἑνὶ θεῷ καὶ τῷ παρ' αὐτοῦ λόγῳ υἱῷ νοουμένῳ ἀμερίστῳ.*

[3]) Suppl. 10, 46. Denn es ist der Sohn Gottes der Logos des Vaters in der Idee und Wirklichkeit, ... denn Vater und Sohn sind Eins: *ὄντος δὲ τοῦ υἱοῦ ἐν πατρὶ καὶ πατρὸς ἐν υἱῷ, ἑνότητι καὶ δυνάμει πνεύματος, νοῦς καὶ λόγος τοῦ πατρὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ.*

[4]) Suppl. 10, 46. Der Sohn wurde nicht geschaffen, da ja Gott als der ewige Nus von Anfang an den Logos in sich trug, sondern so, dafs der Sohn hervorging (*προελθών*), um in der chaotisch ungeordneten Welt die Idee und die Energie zu sein.

[5]) Vgl. den schönen Spruch Suppl. 34 *οὐ γὰρ αὐτοποίητον ἐπὶ γῆς τὸ κάλλος, ἀλλὰ ὑπὸ χειρὸς καὶ γνώμης πεμπόμενον τοῦ θεοῦ.*

stellt unser Autor die Betrachtung an, dafs in dem ganzen Weltsystem nichts ungeordnet, nichts unbeachtet ist, sondern jede Einzelheit ein Produkt der Vernunft. Deshalb verläfst auch — wie Athenagoras hinzufügt — kein Ding die ihm angewiesene Stelle[1]). So werden in Verbindung mit der Logoslehre das Gesetz der Ordnung, die Regelmäfsigkeit, die Schönheit hehre Werte transscendentaler Beschaffenheit.

Der ästhetisch idealistischen Betrachtung der gewordenen Welt wird nun bei unsrem Autor auch nicht etwa durch eine dualistische Ontologie Abbruch gethan. Die Vorstellung, dafs eine selbständige böse Macht Gott gegenübertritt, weist Athenagoras ausdrücklich ab[2]). Einen physikalisch bösen Begriff in der Materie hat, wie es scheint, unser Autor ebensowenig angenommen wie Plato, dessen Timäus den kosmogonischen Elementaransichten des Athenagoras vielfach zu Grunde liegt. Jedoch ist die Materie hier wie dort etwas dem geistigen Gott Fremdes, und indem unser Autor das christliche Dogma vom Sündenfall übernahm, wurde die Materie das Substrat, in dem sich das Böse, das Gottfremde bethätigt. So allgemein nun unser Autor sich das Verderbnis verbreitet denkt[3]), so grofse theoretische Bedeutung auch bei ihm die bösen Dämonen besitzen, so weifs er doch im allgemeinen von einer einheitlichen Gesetzmäfsigkeit der physikalisch-socialen Bedingungen zu sprechen, in denen der Mensch lebt, und schreibt ihm als Naturgabe das Gefühl für die gemeinsame Norm zu. Soweit es den Schöpfer betrifft, heifst es Suppl. 25, befindet sich der Mensch selbst im Stande guter Ordnung, sowohl in Bezug auf die eine und gemeinsame Natur des Werdens[4]), als auch in Bezug auf die leibliche Konstitution und Beschaffenheit, welche das ihr innewohnende Gesetz nicht überschreitet. Weiter heifst es De resurr. Kap. 13: Gott hat den Menschen einen *νόμος ἔμφυτος*

---

[1]) *τὴν ὡρισμένην ἐπ' αὐτοῖς τάξιν.*

[2]) Suppl. 24.

[3]) Athenagoras beansprucht für die Christen einen von den gewöhnlich menschlichen grundsätzlich verschiedenen Lebens- und Lehrstandpunkt. Vgl. Suppl. 11.

[4]) *καὶ τῇ κατὰ τὴν γένεσιν φύσει ἕνα καὶ κοινὸν ἐχούσῃ λόγον.*

gegeben, der all die Gaben, die Gott gespendet, wie sie zu einem vernünftigen Leben und bewufsten Dasein gehören, hüten und wahren soll[1]).

Dieses naturwüchsige Gesetz bewährt sich nun in Sonderheit als Sittengesetz. Als solches ist es speciell für die Christen von aktueller Bedeutung geworden. Athenagoras führt den Logos als ethische Norm direkt an. „Der Logos sagt zu uns“ — so lautet die formelhafte Wendung an einer Stelle — worauf daselbst eine Sittenvorschrift folgt[2]). An einer zweiten Stelle erklärt der Apologet: Wir Christen sind in allem überall uns gleich und konsequent, indem wir dem Logos dienen[3]).

Den durch das göttliche Gesetz aufgestellten Endzweck bestimmt auch unser Autor gelegentlich logosophisch als die Erkenntnis[4]). Theoretisch wie praktisch ist das durch die Weisheit bezeichnete Endziel erst jenseits zu erreichen. Aber auch Athenagoras verkündet daneben die pädagogische Leitung, die durch Gott auf Erden offenbarungsgemäfs vermittelt ist, und dafs in Sonderheit eine solche göttliche Weisung durch das prophetische Wort (des Alten Testaments) gegeben ward, ist auch von diesem Apologeten ausdrücklich hervorgehoben[5]).

Neben dem Logos stellt Athenagoras den Begriff Geist als theologische Gröfse auf. Das gegenseitige Verhältnis der drei Begriffe charakterisiert er mit Beziehung auf die Welt durch folgenden Satz: Die Christen glauben an den Weltschöpfer (Demiurg), der alles kraft seines Logos ins Werk gesetzt hat und durch den von ihm ausgehenden Geist zusammenhält[6]). — Bis auf einen gewissen Grad will unser

---

[1]) Aus dieser Stelle geht übrigens, wie auch aus sonstigen Aussagen unseres Autors, hervor, dafs Athenagoras nicht wie Tatian die menschliche Seele als sterblich gedacht hat.

[2]) Suppl. 32 fin.

[3]) Suppl. 35 fin. *δουλεύοντες τῷ λόγῳ.*

[4]) De resurr. 12, 236. 13, 240.

[5]) Suppl. 7, 36. Für die Lehren haben die Christen Zeugen in den Propheten, die vom Geiste Gottes inspiriert über Gott und Göttliches geredet haben. Vgl. daselbst Kap. 9.

[6]) Suppl. 10, 48.

Autor dem Geist eine selbständige begriffliche Stellung neben dem Logos vindizieren. Von dessen metaphysischer Beziehung zu Gott giebt er eine eigene Beschreibung. Er ist, so lautet die Definition, ein Ausflufs Gottes, und geht hervor und kehrt zurück wie ein Sonnenstrahl.

Auf der andern Seite bleibt der inhaltliche Unterschied der drei Begriffe Gott, Sohn Gottes und Geist sehr undurchsichtig. Bei Gelegenheit lehnt er sich an das Gemeindebekenntnis, wie es in der Taufformel normative Giltigkeit erhalten hatte. Wir bekennen, sagt Athenagoras[1]), Gott und seinen Logos, den Sohn und den heiligen Geist, als Eins dem Wesen nach (*κατὰ δύναμιν*), ... weil Nus, Logos und Weisheit des Vaters der Sohn ist und der Geist ein Ausflufs, wie das Feuer vom Licht.

Das Bestreben, für eine postulierte Differenzierung begriffliche Bestimmungen aufzubringen, bleibt bei alledem bei diesem Autor sehr beachtenswert. Hier begegnet uns, wie sonst nie früher, ein theologisches Interesse an abstrakt spekulativen Konstruktionen auf Grundlage des Logosbegriffs. In der Suppl. 12, 56 steht zu lesen: Wir haben nur den einen Führer ins Jenseits, das Streben, Gott und seinen Logos zu kennen, des Sohnes Einheitsverhältnis zum Vater, des Vaters Gemeinschaft mit dem Sohne zu wissen; zu wissen, was der Geist ist, worin die Vereinigung und worin der Unterschied dieser unter sich Vereinigten, des Geistes, des Sohnes und des Vaters, besteht. Eine merkwürdige Stelle, die hier um mehr als ein Jahrhundert zu früh zu klingen scheint.

Athenagoras behandelt nicht weniger als Tatian das Logosthema unentwegt als Denker. Neben der wahrhaft philosophisch konzipierten Idee kommt das specifisch religiöse Element des christlichen Dogmas nicht zur Sprache. Das Epochemachende ist im Bewufstsein dieses spekulativen Christen nicht die geschichtlich eingetretene Inkarnation, sondern allgemeiner eine religionsphilosophische Neugestaltung. Dem entspricht es, dafs der Name Jesu Christi nicht vorkommt. Dafs er die Anschauung der christlichen Ge-

---

[1]) Suppl. 24, 124.

meinde teilte, dafs der Religionsstifter der Sohn Gottes sei, darüber verlautet nur an einer einzigen Stelle etwas Ausdrückliches, indem unser Apologet sich jeden Spott darüber verbittet, dafs Gott auch einen Sohn habe[1]).

Die Begriffe Logos-Sohn und Geist sind aber nicht die einzigen transcendenten Gröfsen, die neben Gott stehen. Die stoische Ansicht, derzufolge das Wesen der Weltbestandteile in göttlichen Kräften beruhte[2]), nimmt dieser Apologet auf, giebt der Vorstellung aber eine christliche Wendung, indem er diesen Dynameis die Anbetung als illegitim verweigern will[3]). Im übrigen erscheint die Dynamis, wie wir schon gelegentlich gesehen haben, als halb hypostasierte Eigenschaft Gottes. In der Schrift de resurrectione tritt neben der Dynamis oft die Sophia als solches gewissermafsen hypostasiertes Begleitsprädikat Gottes auf[4]).

In der christlichen Theologie stellen sich die Kräfte als verwaltende Mächte dar[5]), zumeist unter dem Namen Engel. Mit Emphase führt sie unser Apologet in den Kreis der christlichen Theologie ein, und zwar in Worten, die an die logosophische Kosmologie, zumal an die philonische Dynamistheorie erinnert. An einer Stelle heifst es: Unsere Theologie geht weiter, wir nehmen auch eine Menge

---

[1]) Suppl. 10. Nach wiederholten Zeugnissen der alten Litteratur mufs die christliche Idee von dem in Jesus geoffenbarten Sohn Gottes häufig als lächerlich verspottet worden sein. Das ist auffallend. Denn die Sohnesvorstellung stellte sich auch als ein Bestandteil jeder religiösen Logosvorstellung dar, und gegen die Logoslehre wurde von Seiten der philosophisch Gebildeten kein Einwand erhoben. Was mehr ist: der Kaiserkult, die populäre Dämonen- und Heroentheorie der damaligen Zeit variirten ja nur gewissermafsen dasselbe Dogma der Gottessohnschaft.

Die Heiden müssen sich des symbolisch-bildlichen Sinnes des Tropus bewufst gewesen sein, und die Christen müssen die theomorphe Qualität des Nazaräers in einer Materialität postuliert haben, welche die Vorstellung für die gebildeten Heiden leicht unerträglich und abstofsend machte. Vgl. das oben mit Beziehung auf Celsus Bemerkte.

[2]) So schon Zeno Diogenes Laertius VII, 147. Vgl. Diels Doxographi graeci 542 fg.

[3]) Suppl. 16, 72.

[4]) Kap. 5. 8. 12.

[5]) Suppl. 24, 124.

Engel und dienende Geister an, welche der Schöpfer und Demiurg durch seinen eigenen Logos zum Dienste über die Elemente und die Himmel und die Welt und ihre Dinge und deren harmonische Ordnung verteilt und verordnet hat[1]). Bei der Charakterisierung der providentiellen Weltrolle dieser Engelmächte unternimmt unser Apologet eine Unterscheidung, die direkt an eine philonische Variation der platonischen Lehre erinnert. Die Engel sind, heifst es an einer Stelle, von Gott ins Dasein gerufen, um für die Einzeldinge seiner weise geregelten Schöpfung zu sorgen: das ist ihre Bestimmung also, dafs sie aufgestellt sind, eine partielle Fürsorge zu üben, während in Gottes Hand die allumfassende und allgemeine Fürsorge ruhen soll[2]).

Die Bezeichnung, die Athenagoras gelegentlich dieser Geisterwelt giebt, nämlich *αἱ νοηταὶ φύσεις*[3]), läfst noch einmal die logosophische Begriffstechnik seiner Vorstellungen ins Licht treten.

Ein weiterer Vertreter der christlichen Apologetik ist der Philosoph auf dem antiochenischen Bischofsstuhl Theophil. Seine Verfasserschaft von den drei Schriften ad Autolykon ist durch Euseb[4]) bezeugt. Die Bücher sind unter Kaiser Kommodus[5]) verfafst. Sie müssen in den Jahren 180—190 geschrieben sein[6]). Es tritt uns bei Theophil in Hinsicht auf die Logosdoktrin ein ziemlich entwickelter Lehrapparat entgegen.

Als Philosoph hat Theophil eine denkrichtige Erklärung der Weltentstehung als erstes Problem empfunden. Das Thema wird sehr ausführlich von ihm erörtert und macht namentlich den gröfseren Inhalt des zweiten Buches aus. Den Stoff zu seinen Aufstellungen holt sich unser Apologet erster Hand aus dem biblischen Bericht in Genesis 1 und 2,

---

[1]) Suppl. 10, 48 fg.

[2]) Suppl. 24, 126 fg. Philo, de conf. ling. I, 430 ff.; de prof. I, 556; de sacrif. II, 261. Vgl. Der Logos I, 193.

[3]) De resurr. 10.

[4]) Hist. eccl. IV, 24.

[5]) Siehe III, 27. Ich citiere nach Otto, Corpus Apol. Vol. S. 1861.

[6]) Harnack, L.G. II, 1, 208 ff.

aber die Anregung zur Erörterung des Problems, sowie die technischen Mittel der Darstellung hat er aus der griechischen Philosophie entnommen.

Das religiöse Dogma der Christen, dafs die Welt von dem Schöpfer-Gott ins Dasein gerufen ist, steht ihm obenan. Er polemisiert gegen die philosophische Anschauung einer ewigen Welt[1]). Den Schöpfungsakt hat sich Theophil, wie Grofs richtig hervorhebt[2]), als einen doppelten vorgestellt, indem er erstens die Schöpfung vom Himmel und Weltchaos lehrt, dann zweitens die Bildung des Kosmos aus dem Chaos beschreibt. Jedoch ist hierin mehr eine durch den Bibelbericht veranlafste Technik als eine Analogie zu dem neupythagoreisch-philonischen Doppelsystem der idealen und der abbildlichen Welt zu sehen[3]).

Bei der göttlichen Aktion der Weltbildung setzt nun der Begriff Logos ein. Gott hat ihn als das Hilfsmedium (ὑπουργός) aller seiner Schöpfungen benutzt, und durch ihn alles geschaffen, erklärt Theophil[4]).

Nachdem die Schöpfung beschrieben ist, scheint unser Theologe sich nicht mehr eigens um die physische Welt zu kümmern, sondern wendet sein Interesse lediglich den Menschen zu. Wir bringen von der alten Logosphilosophie beim Lesen dieser Schriften Theophils die Erwartung mit, dafs in der Bestimmung von der psychischen Anlage und ethischen Beschaffenheit der Menschen ein Element von diesem Logosideal nachwirken soll. Auch bei christlichen Logoslehrern, zumal bei Justin in hervorragendem Grade, ist eine solche Erwartung bestätigt worden. Jedoch nahmen wir gleichzeitig allgemein eine wesentliche Trübung der

---

[1]) III, 26. II, 4. 10. 13. I, 4 τὰ πάντα ὁ θεὸς ἐποίησεν ἐξ οὐκ ὄντων εἰς τὸ εἶναι. Vgl. O. Grofs, die Weltentstehungs-Lehre des Theophilus v. Antiochia. Diss. Jena 1895. S. 7 ff.

[2]) Oben cit. Abh. S. 4. Vgl. S. 25 ff.

[3]) Grofs (S. 14) findet hier zu viel. Theophil hat dergleichen Lehrbetrachtungen nicht entwickelt. Er hat eben, wie seine Vorgänger, zu den biblischen Daten nur die theosophischen Gröfsen des Logos und des Geistes Gottes hinzugefügt, als ob schon mit den nackten Begriffen ein klärendes Licht auf den altbiblischen Mythus geworfen sei.

[4]) II, 10.

klassischen Auffassung wahr. Das Dogma vom Sündenfall warf Schatten über die optimistische stoische Denkweise. Die exklusiv christliche Heilstheorie verwehrte jeder „heidnischen“ Idealanschauung eine zu liberale Anerkennung; und in unheimlicher Fülle wurden in das christliche Bild der Welt und der Menschheit die Dämonen eingeführt. Theophil überbietet womöglich in dieser Hinsicht seine Vorgänger. Die theologische Voraussetzung des pessimistischen Urteils ist hier wie sonst in der christlichen Betrachtung die Überzeugung von einem Sündenfall und dem dadurch angerichteten Verderbnis. Das dergestalt hervorgerufene düstere Weltgemälde wird bei Theophil kaum von irgend welchem Lichtstrahl berührt. Absolut wegwerfend spricht sich unser Apologet über die Erzeugnisse der heidnischen Weisheit aus. Inspiriert und aufgeblasen von den Dämonen haben die Historiker, die Dichter und Philosophen das gesagt, was sie vorbrachten[1]). Mit besonderer Bezugnahme auf die Erkenntnis der Weltentstehung (in sechs Tagen) urteilt der christliche Apologet über die heidnischen Lehrer, dafs ihnen nicht nachgesagt werden könne, sie hätten auch nur einen Funken Wahrheit hervorgebracht[2]). Eine Ausnahme macht er doch mit der Sibylle. Sibyllinische Aussagen werden gelegentlich von Theophil angeführt als Zeugnisse göttlicher Wahrheiten[3]). Diese Würdigung verdankt die Sibylle ihrer Wesensverwandtschaft mit der göttlichen Prophetie, welche sie in der heidnischen, zumal der griechischen Welt vertrat[4]). Durch seine theoretische Be-

---

[1]) II, 8. Unter der Wirkung eines trügerischen Geistes redeten die Dichter Homer und Hesiod, von denen es heifst, „dafs sie von den Musen begeistert waren“.

[2]) II, 12 *οὐδὲ τὸ τυχὸν ἔναυσμα ἄξιόν τι τῆς ἀληθείας ἐξεῖπον.* Eine Frage drängt sich dem Leser auf: Warum führt unser Autor bei solcher Anschauung griechische Autoren so fleifsig an als Stützen für seine theologischen Aufstellungen? (siehe namentlich II, 37 fg.) Dem Lichtglanz des Funkens, den er nicht gesehen haben will, hat er doch nicht widerstehen können.

[3]) II, 3. 31 und 36.

[4]) II, 36 *Σίβυλλα, ἐν Ἕλλησιν καὶ ἐν τοῖς λοιποῖς ἔθνεσιν γενομένη προφῆτις.*

gründung ist unser Autor in diesem Punkt, ohne selbst den Zusammenhang durchschaut zu haben, der Thatsache gerecht geworden, dafs die Sibyllistik ein jüdisch- (und zum Teil) christliches Fabrikat ist. So hat seine jüdisch-christliche Offenbarungstheorie, der Sache nach, auch da, wo er inkonsequent verfahren ist, nichts an ihrer Exklusivität eingebüfst. Diese Theorie erkennt für die Übermittelung der religiös gefafsten Wahrheit an die Menschen nur eine Quelle, diejenige, unter deren Einflufs er als Christ stand. In Sonderheit erkennt er im Alten Testament das bedeutungsvolle Offenbarungsinstitut, und er versäumt es nicht, in herkömmlicher Weise die Priorität vor allen Mitteilungen in der heidnischen Völkerwelt für das biblische Wort in Anspruch zu nehmen. Die Religion der Christen ist älter und wahrer, als alle heidnischen Lehren [1]). Das in dem Alten Testament wirksame Prinzip aber ist der Logos. Dieser war es, — so erklärt Theophil — der auf die Propheten herabkam und durch sie Mitteilungen über die Erschaffung der Welt und alle die übrigen Dinge machte [2]). Die Propheten waren Werkzeuge, ὄργανα, Gottes und nahmen die von ihm ausströmende Weisheit in sich auf; wenn sie sprachen, redete durch sie der Logos Gottes [3]).

So hat Theophil im Logos den bedeutsamen religionsgeschichtlichen Faktor erkannt. Er hat denselben in seiner Vorstellung auch weiter herangezogen, wo er ein aktuelles Auftreten Gottes zu erklären hatte. Er war es, der z. B. im Paradies mit Adam verkehrte und zu diesem sprach [4]). Wir bewegen uns, wie man sieht, auf dem Boden völlig philonischer Anschauungen.

Ist der Logos der religionsgeschichtliche Begriff, durch den die göttliche Botschaft der Propheten an die Menschen ergeht, wird er weiter als das religionsphilosophisch willkommene Explikativ biblischer Episoden verwertet, so wird

---

[1]) II, 30. III, 29.

[2]) II, 10.

[3]) II, 9. 10. Mit Beziehung auf Moses ὁ λόγος ὁ τοῦ θεοῦ ὡς δι' ὀργάνου δι' αὐτοῦ φησιν. Vgl. Grofs S. 43 fg.

[4]) II, 22.

uns die letzte Phase des Begriffs auf dem Gebiet der Anthropologie ihn als pädagogische Gröfse zeigen. Theophil läfst ihn in diesem Punkt unter der Bezeichnung Arzt erscheinen. Wer ist, so frägt der Verfasser 1, 7, der Arzt, der die Blindheit der Seele heilt? Und die Antwort ist: Gott, der da Heilung und Leben giebt durch den Logos (und die Weisheit). Diese Funktion des Logos ist uns früher begegnet. Einer religiösen Logosbetrachtung mufste sie sich leicht einstellen[1]). Die wohlthätige Wirksamkeit des Logos ist, dem Standpunkt unseres Theologen zufolge, natürlich zunächst so vorgestellt worden, als käme sie den Christen zu gute; ihren Erfolg wird Theophil gesehen haben in dem praktischen Befunde der Christen. Diesen charakterisiert er — in gutem Einklang mit der ganzen apologetischen Schule — nach durchaus sittlichen Merkmalen. Die Christen traten bei ihm als eine Richtung hervor, welche von Gott gelernt, die Gerechtigkeit auszuüben, fromm zu sein und das Rechte und Gute zu thun[2]). In dem christlichen Tugendkatalog finden sich heidnische Ideale wieder, und zwar indem es heifst, dafs der heilige Logos den Weg anweist[3]).

Bis jetzt haben wir nur den Logosbegriff selbst erörtert. Die Schriften Theophils zeigen aber, dafs seine Logoslehre mit einem gröfseren Apparat wirtschaftet. Hierauf werden wir jetzt eingehen und in Zusammenhang damit untersuchen, wie der Apologet sich das gegenseitige Verhältnis der hier in Betracht kommenden theologischen Begriffe gedacht hat. — Theophil hat ziemlich viel unter dies Kapitel gebracht, ja sozusagen eine umfassende theologische Metaphysik entwickelt.

---

[1]) Diese Vorstellung innerhalb der Logoslehre von dem Seelenarzt wird sich entwickelt haben im Anschlufs an die u. a. von Philo vorgetragene Lehre von dem als Hoherpriester u. dgl. funktionierenden Logos. Vgl. bei Philo eine Stelle wie Qu. rer. div. heres. I, 501 fg. Vgl. auch Ignatius Ephes. 7, 2 von dem *εἷς ἰατρός . . . . γεννητὸς καὶ ἀγέννητος ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός.*

[2]) III, 9.

[3]) III, 15 *λόγος ἅγιος ὁδηγεῖ.* Vgl. Kap. 13 *διδάσκει ἡμᾶς ὁ ἅγιος λόγος.*

Den Anfang werden wir mit dem Gottesbegriff machen. Theophil bestimmt diesen nach der für die Apologeten typischen Art. Er verbindet agnostische Momente mit positiven Bestimmungen religiösen Inhalts[1]). Es wird betont, dafs Gott nicht örtlich gefafst werden kann (*χωρεῖσθαι* ist die hier angewandte stoisch lautende Bestimmung). So ist die Vorstellung, die bei Feststellung des Gottesbegriffs Ausschlag giebt, zweifelsohne diejenige, welche die unbeschreibbare Erhabenheit Gottes hervorhebt. Ganz bis zur Weltentfremdung ist diese Seite des Begriffs nicht gesteigert. Aber es tritt doch in diesem Punkte ein Ansatz zum Dualismus hervor, der auch sonst in den Ausführungen Theophils nicht ohne Spur geblieben ist[2]), und sicher hat man in diesem Zug ein Teilmotiv zu seiner Lehre von den Mittelwesen zu suchen[3]). Das dem Vater gegenüberstehende Mittelwesen haben wir oben unter dem Namen Logos schon erwähnt. Zweifelsohne steht ihm auch in seiner Theorie von den Mittelhypostasen dieser, der eigenste Name des Grundbegriffs, obenan. Bei der Auseinandersetzung über das Verhältnis der Logosvorstellung zur Gottesidee begegnet bei diesem Autor eine bedeutungsvolle Neubildung der christlichen Logoslehre. Theophil stellt zum erstenmal ausdrücklich das Thema von Logos endiathetos und Logos prophorikos auf. In Übereinstimmung mit apologetischen Vorgängern läfst er erst vom Moment der Zeugung die Differenzierung

---

[1]) Siehe besonders I, 3 fg. Wenn das praktisch religiöse Gefühl in den Gottesbegriff das Moment der Güte hineingebracht hat, so ist doch die Vorstellung hierbei platonisch-kosmologisch gefärbt. Die Güte wird vor allem in der thätigen Hervorbringung der Welt gesehen. Wenn ich ihn den Vater nenne, erklärt Theophil 1, 3, bezeichne ich ihn damit als das All.

[2]) Vgl. Grofs S. 11 fg. Den ihm vorschwebenden metaphysisch-religiösen Gegensatz fafst Theophil gewöhnlich in der Form von Licht und Finsternis.

[3]) Lehrreich ist in der Beziehung die Stelle II, 22. Hier will der Autor begreiflich machen, wie der unbegrenzbare Gott — so wie in der Bibel zu lesen ist — im Paradies herumspazieren kann. Die Erklärung giebt er in folgenden Worten: Sein Logos, durch den er alles gemacht hat und der seine Kraft und Weisheit ist, übernahm das *πρόσωπον* des Vaters und Herrn aller Dinge und dieser ist es etc.

des Logos vom Begriff des Vatergotts vollzogen werden[1]). Die Zweiteilung des Begriffs bei Theophil erscheint auf Anlafs einer biblischen Aussage, Ps. 44, 1 nach LXX[2]), einer Stelle, die er nach der damals bräuchlichen Auslegungsmethode willkürlich für seine theologische Lehransicht ausnützt. Er führt aus, dafs Gott, der seinen eigenen Logos endiathetos in seinem Inneren hatte, diesen nebst seiner Weisheit zeugte und vor allen Dingen heraustreten liefs. An einer zweiten Stelle[3]) spricht Theophil von der Wahrheit, die den Logos als ewig im Herzen Gottes beschlossen darstellt. Der Autor macht hier seine Anschauung lebendig durch nähere Bestimmungen: Denn bevor irgend etwas erschaffen wurde, hatte er — heifst es — diesen als Ratgeber, da er sein eigener Gedanke und seine Weisheit ist. — An dieser Stelle folgt auch eine nähere Erwähnung des Korrelatbegriffs, des Logos prophorikos. Als aber Gott dasjenige, was er sich vorgesetzt hatte, erschaffen wollte, da erzeugte er diesen Logos prophorikos, den Erstgeborenen jeglicher Kreatur (Kol. 1, 15), ohne dafs er sich des Logos entäufserte[4]), sondern so, dafs er ihn zeugte und mit seinem Logos allerzeit beisammen blieb. Theophil findet diese Lehre in den heiligen Schriften und bei den geisterfüllten Männern, und er führt speciell Joh. 1, 1. 3 an. Den Schlufs seiner Ausführung bildet eine Aussage über seine wirksame Gehörigkeit unter den Vater, der ihn nach jedem beliebigen

---

[1]) Vgl. Tatian Kap. 5. In Athenagoras Suppl. 10, 46 wird zunächst von dem Sohn als *πρῶτον γέννημα* gesprochen; dann wird sofort der Vorbehalt hinzugefügt: *οὐχ ὡς γενόμενον*, denn von Anfang an hatte Gott in sich den Logos, *ἀϊδίως λογικὸς ὤν*. Es solle vielmehr, erklärt der Apologet, durch den Begriff: das Erstgezeugte auf den göttlichen Akt hingedeutet sein, durch den (behufs der Weltschöpfung) der Sohn hervorging (*ἀλλ' ὡς . . . προελθών*). Mit dieser Reflexion sind die genannten Apologeten einen Schritt über Justin vorwärts gekommen. Vgl. Th. Zahn, Marcellus von Ancyra, Göttingen 1867, S. 232.

[2]) II, 10. Die Stelle lautet *ἐξηρεύξατο ἡ καρδία μου λόγον ἀγαθόν*. Theophil paraphrasiert folgendermafsen *ἔχων οὖν ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ λόγον ἐνδιάθετον ἐν τοῖς ἰδίοις σπλάγχνοις ἐγέννησεν αὐτὸν μετὰ τῆς ἑαυτοῦ σοφίας ἐξερευξάμενος πρὸ τῶν ὅλων*.

[3]) II, 22 *τὸν λόγον τὸν ὄντα διὰ παντὸς ἐνδιάθετον ἐν καρδίᾳ θεοῦ*.

[4]) Derselbe Vorbehalt auch Justin Dial. 61. Tatian Oratio Kap. 5.

Orte schickt, „so dafs er dort gehört und gesehen wird und im Raume sich befindet“. Mit dem letztgenannten Moment hat er die raison d'être des theologischen Logosbegriffs berührt. Die Gehörigkeit unter den Vater ist ihm eine traditionelle christliche Vorstellung. Für die Erhabenheit schliefslich, sowie auch für die religionsgeschichtliche Rolle des Begriffs führt unser Autor ausdrücklich die heilige Autorität des geschriebenen Wortes an. — Original erscheint Theophil, nach dem was wir jetzt von der christlichen Litteratur übersehen können, in der thematischen Aufstellung der Zweiteilung in Logos endiathetos und Logos prophorikos. Die ideengeschichtliche Vorlage bilden hier die Stoiker. In der stoischen Philosophie wurde die Zweiteilung des Begriffs bei dem Menschen vorgenommen [1]). Philo scheint hier als Zwischenglied zu versagen [2]).

Das gottartige Wesen, das einmal aus dem inneren Sein in Gott hervorgetreten war, hat in ziemlich mannigfacher Gestalt die Einbildungskraft des Apologeten beschäftigt, was sich in einer nicht geringen Zahl von Benennungen desselben Grundthemas ausprägt.

An den Namen Logos selbst knüpfen sich zunächst zwei oder drei Bezeichnungen des hypostatischen Begriffs. Wir finden bei Theophil wieder einmal den Logos mit dem Begriff *ἀρχή* vertauscht. Dieser Logos heifst *ἀρχή*, sagt der Apologet II, 10; denn er ist der Anfang und der Herr aller Dinge, die durch ihn geschaffen worden sind. I, 3 heifst es: Wenn ich ihn Logos nenne, bezeichne ich ihn als *ἀρχή*. Der Terminus ist ihm ein fester, in der theologischen Anschauung stereotyp gewordener Begriff, dazu imstande, den hypostatischen Gegenstand nicht weniger plastisch wiederzugeben als *ὁ λόγος*. II, 13 lesen wir sogar *διὰ τῆς ἀρχῆς* ganz wie sonst *διὰ τοῦ λόγου* [3]).

---

[1]) Der Logos I, 140 fg.

[2]) Bei Philo ist diese begriffliche Zerlegung nicht zu erheblicher technischer Bedeutung gekommen. Jedoch verdient es Beachtung, dafs der alexandrinische Logoslehrer wenigstens an einer Stelle dieselbe für seine logosophische Kosmologie verwertet hat. Siehe Der Logos I, 197 fg.

[3]) Zweifelsohne steht Theophil hier unter der Einwirkung einer

Neben der ἀρχή kann es nach dem, was wir oben bei früheren Logoslehrern gesehen haben, keine Überraschung erwecken, dafs wir auch die Dynameis als einen mit dem Logos gleichwertigen Begriff vorfinden[1]). Die nahe Zusammengehörigkeit des Begriffs hat auch Theophil selbst durch die Erklärung des Begriffs ἀρχή angedeutet[2]).

Endlich erscheint als Bezeichnung für den Logosbegriff die φωνή. Auf die „Stimme" kommt unser Autor zu sprechen in einem Zusammenhang, wo er eine biblische Überlieferung zu erklären vorhat[3]). Adam habe die Stimme Gottes gehört. Die Stimme aber, was ist sie anders, frägt Theophil, als der Logos Gottes, der da auch sein Sohn ist? Wie man sieht, der Anlafs zu dieser Benennung des Logosgegenstandes ist ein textlicher, also etwas Äufserliches. Aber die Grundlage ist in gut stoischer Logostheorie zu suchen. Der stoischen Lehre zufolge bildete die Stimme (neben der Zeugungskraft und den fünf Sinnen) eins von den sieben Seelenvermögen und ordnete sich wie die übrigen Seelenkräfte dem ἡγεμονικόν unter, in welchem Begriff die Stoiker die Centralkraft des mit Logos ausgestatteten Menschen, oder sozusagen die Quintessenz seiner Logosqualität sahen[4]). Eine zweite Gedankenreihe knüpfte diesen Begriff noch direkter an das Logosdogma. Der Logos war ja, dem einen Hauptteil nach, der Logos prophorikos. Nachdem die Vernunft als gedacht vorgestellt war, wurde sie als laut geworden vergegenwärtigt. Das physische Medium des hiermit

philosophischen resp. theologischen Überlieferung. Ich habe diese schon früher erwähnt. — Bei dieser Sachlage fallen solche Reflexionen weg, wie diejenigen, die Grofs S. 28 fg. anstellt über eine angeblich ontologische Vorstellung bei der Aufstellung dieser Idee. S. 29 heifst es bei Grofs: Der Träger der Ideen ist derselbe Logos, wird aber speciell ἀρχή genannt. Aber Theophil spricht niemals von den Ideen!

[1]) II, 10 und 22 ὁ δὲ λόγος δύναμις ὢν καὶ σοφία αὐτοῦ.

[2]) Nämlich in der schon angeführten Stelle II, 10 λέγεται ἀρχὴ ὅτι ἄρχει καὶ κυριεύει πάντων. Ich erinnere hier wieder an Aristoteles Metaph. XI, 7, 1064a 34 ff. καὶ αὕτη ἂν εἴη πρώτη καὶ κυριωτάτη ἀρχή.

[3]) II, 22.

[4]) Vgl. Der Logos I, 114 fg.

bezeichneten Prozesses ist aber die Stimme[1]). Was zunächst der Sache galt, übertrug sich leicht auf das Medium. In der durch den Logos qualifizierten Stimme sahen die Stoiker ein unterscheidendes Hauptmerkmal der Menschen, verglichen mit den Tieren, in deren unartikulierten Lauthervorbringungen sich die Vernunft nicht dergestalt darthäte[2]). Die vollständigste Parallele zu Theophil bietet in diesem Punkt Philo[3]).

Die Hypostasentheologie Theophils enthält aber neben dem Logos (und mit ihm äquivalierenden Vorstellungen) noch weitere Begriffe, nämlich die Weisheit und den Geist.

Was Theophil in dieser Beziehung aufstellt, könnte sich zum Teil in leeren Wortspielereien und Namendialektik auf-

---

[1]) Wie bei den Stoikern die Anschauung von dem wesentlichen Zusammenhang der beiden Begriffe des Logos und der Stimme auch physikalische Theorien hervorrief, siehe R. Schmidt, Stoicorum grammatica, Halle 1839, S. 18.

[2]) Diogenes Laertius VII, 55 *ζώου μέν ἐστιν ἀὴρ ὑπὸ ὁρμῆς πεπληγμένος, ἀνθρώπου δέ ἐστιν ἔναρθρος καὶ ἀπὸ διανοίας ἐκπεμπομένη.* Gegen diese stoische Doktrin von der Stimme des Menschen als einem ihm eigentümlichen Logosorgan richtet sich auch die Polemik des Sextus Emp., wenn er 1, 75 hervorhebt, dafs auch die Tiere eine durch Vernunft nuancierte *φωνή* besitzen. Zuerst ist an der angeführten Stelle die Stimme als der *λόγος προφορικός* erwähnt; dann fährt Sextus wörtlich fort: *εὕροι ἂν πολλὴν παραλλαγὴν τῆς φωνῆς . . . . ὥς τε διὰ ταῦτα εἰκότως λέγοιτ' ἂν καὶ τοῦ προφορικοῦ μετέχειν λόγου τὰ καλούμενα ἄλογα ζῶα.* Ähnlich wie der Skeptiker von ungefähr 200 n. Chr. spricht sich der in der zweiten Hälfte des 2. Jahrh. n. Chr. lebende Arzt und eklektische Philosoph Galenus aus, an dessen Aussage die eben mitgeteilten Worte des Sextus auffallend erinnern. Galeni Protreptici quae supersunt ed. Kaibel, Berlin 1894, liest man 1: Ob die sogenannten unvernünftigen Tiere ganz ohne Logos sind, ist unsicher; *ἴσως γὰρ εἰ καὶ μὴ τοῦ κατὰ τὴν φωνήν, ὃν καὶ προφορικὸν ὀνομάζουσιν, ἀλλὰ τοῦ γε κατὰ τὴν ψυχήν, ὃν ἐνδιάθετον καλοῦσι.*

[3]) Philo hat das stoische Theorem von der *φωνὴ ἔναρθρος* und er vollzieht in stoischer Weise die Verknüpfung des Begriffs mit *νοῦς.* De somn. I, 624. Mit dem Logos wird die Stimme zusammengelegt de migr. Abr. I, 444. Auf biblischem Boden steht Philo de migr. Abr. I, 443, wo er in Anknüpfung an die wörtliche Übersetzung der LXX von Deut. 4, 12 Betrachtungen darüber anstellt, dafs die göttliche Stimme gesehen wurde.

zulösen scheinen. In II, 10 werden die Begriffe Geist und Weisheit nebst ἀρχή und δύναμις als Inhaltsbestimmungen des Logos Gott, dem Höchsten, eigenschaftlich beigelegt [1]). Einen Unterschied ist es schwierig aufzubringen, wenn in I, 7 über Gott gesagt wird, dafs er Heilung und Leben verschafft vermittelst des Logos und der Sophia, und wenn darauf direkt folgende Erklärung kommt: Durch seinen Logos und seine Sophia hat Gott alles erschaffen. Hier erscheint der Verfasser unter dem Zwange des Bibelworts, das ja nicht nur vom Logos spricht, sondern auch die Weisheit mehr oder weniger plastisch als theologischen Begriff aufführt. Unser Autor stellt in diesem Punkt das Bild eines kleingeistigen Theologen dar, dem keine logische Selbständigkeit den Stoff zu entwirren hilft, und der darum schliefslich in der völligsten Konfusion stecken bleibt. Der Geist, dem die Klarheit des Denkens versagt, erfreut sich an dem Symbol eines Begriffsschemas [2]).

Nichtsdestoweniger enthalten die Schriften Theophils bei anderen Gelegenheiten Ausführungen, die einen gewissen Unterschied in dem theologischen Inhalt der hier zu erwähnenden Begriffe statuieren. In II, 15 spricht er von einer göttlichen Trias, bestehend aus Gott, Logos und Sophia [3]). Ist in seiner Theologie der Logos eine von Gott zu unterscheidende Begriffsgröfse, so fällt dieser Logos auch nicht völlig mit der Sophia zusammen. Etwas Ähnliches gilt für den vierten Begriff, den Geist. Der Logos erscheint in den Erörterungen Theophils nicht in so direkte Ver-

---

[1]) Ähnlich spricht Theophil in II, 22 von dem Logos Gottes, durch den dieser alles geschaffen habe und der seine Kraft und Weisheit sei.

[2]) Vgl. die Stelle, wo der Mensch in einer Aufzählung der Vernunftwesen als mit Gott, dem Logos und der Sophia eine hehre Tetras bildend erscheint, II, 15: Damit vorhanden seien *θεὸς λόγος σοφία ἄνθρωπος*.

[3]) Natürlich ist hiermit keine Trinität in dem später von der Kirche entwickelten Sinne gemeint. Aber die Namen werden ihm doch gewissermafsen selbständige Hypostasen bedeutet haben. Zwei accidentielle Eigenschaften bei der einen Substanz: Gott, geben zu dem einen keine zwei neuen, die doch nötig sind, soll von einer Trias gesprochen werden können.

bindung mit dem Seelenleben gesetzt, wie die Weisheit un der Geist. Die beiden letzten Begriffe scheiden sich wieder i ihrer Anwendung auf ganz deutliche Weise. Die Sophi erscheint mehr in ontologischem Zusammenhang, das Pneum hingegen, wo der Gegenstand mehr anthropologisch ist. S werden die prophetischen Mitteilungen und die göttliche Weisungen überhaupt besonders durch diesen theologische Begriff als vermittelt gedacht[1]). Nicht selten ist der Geis der das All durchdringende Weltgeist, ein Begriff, in de Theophil stoische Vorstellungen mit biblischer Lehr anschauung zusammengestellt hat[2]). Ob unser Autor ih auch als persönliche Gröfse gedacht hat? Eine Stell welche die Annahme begründen könnte, habe ich nicht ge funden.

Etwas anders liegt die Sache bei dem Begriff Sophia Sie wird als durch eine freie That aus Gott hervorgegange bezeichnet[3]), und als gleichgestellt mit dem Logos erwähn Den Pluralis in dem biblischen Worte Gen. I, 26 erklär Theophil dahin, dafs Gott den Logos und die Sophi apostrophiert hätte[4]). Zwei Begriffe werden also be Theophil als des überweltlichen Seins des Vaters teilhafti gedacht. Unser Autor führt sie öfters dergestalt a gleichstehend an[5]). In II, 10 heifst es mit dürren Worten Gott zeugte den Logos *μετὰ τῆς ἑαυτοῦ σοφίας*, wobei da *μετά* mit „nebst“ wiederzugeben ist[6]). Der Sophia komm

---

[1]) Vgl. II, 9. 30. 33. 35. III, 12. 17.

[2]) I, 5. 7. 12. II, 4. 13. Vgl. Athenagoras, Suppl. 6.

[3]) I, 3. Bezeichne ich Gott als Sophia, so nenne ich ein *γέννημ αὐτοῦ*.

[4]) II, 18. Bei dem Numerus des Aussageworts hält sich scho Philo auf, welcher hier die Gottheit sich an die Dynameis wende läfst. Philo führt den Text so aus, dafs er Gott selbst beim Hervo bringen des vernünftigen Bestandteils im Menschen die Schöpferroll übernehmen, hingegen die unvernünftigen Teile der Schöpfung durc Unterkräfte ausführen läfst. De prof. I, 556. De nom. mut. I, 58 Vgl. das unter Athenagoras zu der Stelle Kap. 24 in der Suppl. B merkte.

[5]) Aufser II, 18 und 10 vgl. II, 15. I, 7.

[6]) Kühner, Gr. II, 1. 438 fg. *Μετά* c. gen. kann eine kausale B ziehung ausdrücken oder eine innige Zusammengehörigkeit bezeichne

in den theologischen Erörterungen Theophils Bedeutung zu als einer klärenden Macht in der Welt, als einem intellektuell moralischen Prinzip[1]), ohne dafs bei einem kritischen Vergleich ihr Einflufsgebiet sich streng von dem des Logos trennen läfst. Die Sophia wird in den Erörterungen Theophils erst in dem Augenblick der Weltbildung vergegenwärtigt, während der Logos schon vor dem Hervortreten zwecks der Weltschöpfung als Logos endiathetos begriffliche Selbständigkeit hat[2]).

Das wären die wesentlichsten Stücke der Logostheologie Theophils. Es mag nur noch nicht unerwähnt bleiben, dafs die philosophische Theologie des Logoslehrers daneben weitere Züge enthält, die dem Logosstandpunkt verwandt sind. So spricht er II, 17 von dem Fall, wenn ein Mensch wieder zu einem seiner Natur angemessenen Dasein zurückkehrt. Dies Verhalten *κατὰ φύσιν* läfst sich als ein Specimen stoischer Logosphilosophie betrachten[3]). — Von dem Geist äufsert Theophil weiter, wie schon oben berührt, dafs er die ganze Welt durchzieht und umfafst (*περιέχει*)[4]). Hierin erkennt man ebenfalls ein stoisches Logosophumenon. Auch das *λεπτόν* als charakteristisches Merkmal dieses Geistes[5])

Letzteres hier. Ähnlich Grofs S. 23. Unmöglich wäre die kausale Erklärung auch hier nicht. Es wäre dann eine Übereinstimmung mit (gnostischen Lehren oder wohl richtiger mit) Philo zu konstatieren. Nach Philo de prof. I, 563 hatte der Logos „Gott, welcher der Vater von allen Dingen ist", zum Vater und die Sophia, *δι' ἧς τὰ ὅλα ἦλθεν εἰς γένεσιν*, als Mutter. Da aber der Begriff bei Theophil sonst als geflissentlich dem Logos koordiniert erscheint, und da aufserdem in dem Logos endiathetos eine vor den Weltschöpfungsakt fallende Seinsform des Logos ohne jeden Hinblick auf die Sophia gegeben ist, so ist die Erklärung, dafs ein Mutterverhältnis der Sophia durch den Ausdruck bezeichnet sein soll, hier wenig wahrscheinlich.

[1]) Vgl. Grofs S. 34 fg.

[2]) Grofs S. 32 fg.

[3]) Vgl. der Logos I, S. 146 fg.

[4]) I, 5.

[5]) II, 13. Vgl. Philo, Leg. alleg. III. I, 120 *ὁ λόγος οὗτος . . . . τι λεπτὸς νοῆσαί τε καὶ νοηθῆναι.* Dasselbe Prädikat wird de migr. Abr. I, 444 der Logos-Phone beigelegt. Vgl. auch Sophia Salom. 7, 27. Geprägt ist der philosophische Begriff worden von Anaxagoras. Siehe Mullach, Fragm. philos. graec. I, 243 ff. Fr. 6.

ist symptomatisch. Die gesamte Charakterisierung des religiösen Heilswertes trägt schliefslich bei Theophil die Färbung seiner Logostheorie. Eine Frucht des gläubigen und gottesfürchtigen Herzens sieht er in der Einsicht[1]. Sie ist der bedeutsame Ausdruck gottgefälliger Sittlichkeit[2]. An die klassischen Wurzeln für die von Philo geprägte Logoslehre führt uns die Beobachtung, dafs unser Autor es liebt, den Zustand der Vollkommenheit unter der Form von einem Beschauen Gottes zu definieren[3].

Über die wörtliche Bedeutung des Logos bei Theophil könnte die Meinung ein wenig schwankend sein. An einigen Stellen ist das in jedem christlichen Bewufstsein mit der spekulativen Logostheorie verschmolzene biblische „Wort" ohne Zweifel das, was der Vorstellung vorschwebt[4]. In Beziehung auf *φωνή* ist, wie wir sahen, der Zusammenhang ein wenig kompliziert, indem hier das Bibelwort den Text und ein stoisches Logosthema die Vorstellung bestimmte. Im allgemeinen mufs gesagt werden, dafs keine Ursache vorliegt, bei unserm philosophisch räsonnierenden Autor die Grundbedeutung des aus der griechischen Philosophie übernommenen Begriffs anders zu bestimmen als dort, wo das berühmte Logosthema seinen Ursprung hatte und noch aktuell war. Das heifst, die typische Vorstellung wird ihm die der Vernunft gewesen sein. Mit Hinblick auf die Verschiedennamigkeit der theologischen Hypostasen hat Grofs Bestimmungen aufgestellt, die ich nicht für zutreffend halten kann. Er scheint für den Logos des Theophil die Grundbedeutung Machtwort aufzustellen[5]. Aber einer

---

[1] I, 7 *καὶ τότε συνήσεις ταῦτα.*

[2] II, 9. Die göttlichen Männer, die Propheten etc. *ὑπ' αὐτοῦ τοῦ θεοῦ σοφισθέντες ἐγένοντο θεοδίδακτοι καὶ ὅσιοι καὶ δίκαιοι.* II, 38 spricht von der Einsicht solcher, welche die Weisheit Gottes suchen und ihm durch Glauben, Gerechtigkeit und gute Werke zu gefallen streben.

[3] Siehe I, 2. 5. 7. 12. Die Anlehnung an Plato ist in solchen Fällen eine offenbare und manchmal bewufste. Vgl. Justin, Dial. 2 fin *κατόψεσθαι τὸν θεόν· τοῦτο γὰρ τέλος τῆς Πλάτωνος φιλοσοφίας.*

[4] Vgl. das befehlende Wort in II, 13 *ἡ διάταξις τοῦ θεοῦ, τοῦτ' ἔστιν ὁ λόγος αὐτοῦ.*

[5] Vgl. besonders S. 43 ff. der Dissertation.

solchen Fassung des theologischen Begriffs fehlt die ideengeschichtliche Analogie. Die ganze christliche Logosophie gestaltet sich so, dafs der Logos wohl gelegentlich, insonderheit auf Anlafs eines biblischen Textworts, die Bedeutung von Wort, Rede u. dgl. haben kann, aber zur Basis einer an den Logosbegriff geknüpften Spekulation ist diese Bedeutung nicht geworden. In den „philosophischen" Logoserörterungen der Christen bildet *ὁ λόγος* im Sinne von Weltvernunft oder von einer als hypostatisch vorgestellten Weltkraft das Grundthema.

Kein einziges Mal hat unser Autor den Namen Jesus genannt, ja die Inkarnationsvorstellung erscheint nicht einmal ausdrücklich berührt. Man kann darum — solange man sich auf die positiven Aussagen des Apologeten beschränkt — hier nicht weniger als bei Philo in Zweifel sein, ob der Logos, mit dem er operiert, ihm bei der Erörterung als Persönlichkeit gegenwärtig ist[1]). Der Sohn Gottes mag von Theophil als ein in der Gemeinde abgeklärter Begriff empfunden worden sein, aber über das Schema des alexandrinischen Denkens ist er damit keineswegs hinausgeschritten.

Unser letzter Vermerk leitet zu der Frage über die Quellen Theophils über. Etwas Bestimmteres, das für die Erklärung der Logoslehre bedeutsam wäre, läfst sich nicht wohl sagen. Wir sehen ihn ein paarmal ausdrücklich auf neutestamentliche Aussprüche zurückgehen[2]). Das Alte Testament gab ihm neuen Stoff zur Entfaltung seiner Logosweisheit. In seiner Darstellung hat er sich gelegentlich an

---

[1]) Anders Grofs S. 24. Für die Ansicht, dafs Theophil mit seinem Logos über den philonischen Begriff hinausgeht, mufs man nicht (wie es Grofs thut S. 22 fg.) die Thatsache geltend machen, dafs der Logos in II, 22 auch als Sohn Gottes bezeichnet wird. Die Stelle lautet *λόγος ὁ τοῦ θεοῦ, ὅς ἐστι καὶ υἱὸς αὐτοῦ.* Das *καί* ist hierfür irrelevant; es hebt nur an einem polynomen Begriff eine neue Distinktion hervor. Siehe Kühner, Gr. II, 2 S. 791. Vgl. bei Philo eine Stelle wie de conf. lingu. I, 427 *τὸν πρωτόγονον αὐτοῦ λόγον ..... πολυώνυμον ὑπάρχοντα καὶ γὰρ ἀρχὴ καὶ ὄνομα θεοῦ καὶ λόγος.*

[2]) Theophil macht II, 22 speciell Anwendung von den logosophischen Stellen Joh. 1, 1 und 3. Kol. 1, 15.

Justin angelehnt. Im übrigen mufs hier, wie bei den anderen christlichen Logoslehrern, Bekanntschaft mit der alexandrinischen, resp. philonischen [1]) Religionsphilosophie vorausgesetzt werden. Nur an vereinzelten Punkten und in spröder Weise hat Theophil über diese auf die Stoa zurückgegriffen.

Ich stelle zur Verdeutlichung zum Schlufs ein Schema zusammen, das uns in kurzer Form die Hauptmomente der Logosvorstellung Theophils vor Augen führen wird.

I. Der Logos bei der Weltentstehung als kosmologisches Idealwerkzeug.

II. Der Logos als religionsgeschichtlicher Faktor
  a) wirksam in den Propheten,
  b) thätig bei den alttestamentlichen Theophanien.

III. Der Logos als pädagogisches Prinzip.
  Der Seelenarzt, der sittliche Führer.

IV. Theosophische Metaphysik und Logosophumena.
  Die Exposition der Gottesidee.
  Der Logos endiathetos und der Logos prophorikos.
  Der Logos und Begriffsäquivalente.
  Dynamis, Arche, Phone.
  Varianten für das Logosdogma: Sophia, Pneuma.

An die griechischen Apologeten, von denen ausführliche Schriften logosophischen Inhalts herrühren, schliefsen sich ein paar Schriftstücke ohne bestimmtere Autorenangabe, deren Inhalt sie aber in die vorliegende christliche Litteraturgruppe mit einordnet.

Dem Justin beigelegt worden ist ein Traktat: De resurrectione. Die Abfassung des Schriftchens läfst sich mit Wahrscheinlichkeit in die Jahre 150—180 setzen [2]). Dafs Justin der Verfasser sei, ist eine Hypothese, für die der theologisch-litterarische Gehalt der Schrift nicht sehr günstig ist.

---

[1]) Über methodische Berührungen mit Philo in Einzelheiten siehe Siegfried S. 340.

[2]) Harnack, L.G. II, I, 509.

Im ersten Kapitel erscheint die unanalysierte dogmatische Formel von dem Logos, der der Sohn Gottes wurde, zu uns kam, indem er Fleisch annahm, sich selbst und den Vater zeigt und uns in sich Auferstehung von den Toten und ewiges Leben giebt.

Ein Interesse für den persönlichen Logosbegriff ist unverkennbar bei der Wendung sich selbst und den Vater. Über die philosophische Vorstellung hinaus fügt dann das christliche Gefühl weitere dem Heilsglauben entnommene Züge hinzu[1]).

Die in Otto Corp. apol. Bd. III gedruckte Oratio ad Graecos ist nicht, wie eine spätere Überlieferung gewollt hat, für eine justinische Schrift zu halten[2]). Es liegen Gründe vor, die es verbieten, mit der Abfassung unter das Jahr 240 zu gehen; andererseits hat die Schrift nicht die inneren Merkmale der ersten christlichen Apologetik[3]). Am Ende des zweiten oder zu Anfang des dritten Jahrhunderts wird die Oratio entstanden sein.

Der Logos erscheint in dieser Schrift als ein alles überragendes pädagogisches Prinzip, als eine auf die Gewissen wirkende sittliche Autorität.

Kapitel 5 apostrophiert der Verfasser die Griechen Kommt und werdet von dem *θεῖος λόγος* unterrichtet! Er läfst die ethischen Vollkommenheiten die Folge der in der Seele wirkenden Logos-Macht sein[4]).

Die letzte Schrift, die unter diesem Kapitel erörtert werden soll, ist der sogenannte Octavius von Minucius Felix. Die Arbeit ist nicht griechisch, sondern lateinisch geschrieben. Die Zeit ihrer Abfassung liegt im Dunklen, und es fehlt nicht an Kritikern, die sie weit über die für

---

[1]) Als „unser Arzt“ wird in Kap. 10 Jesus Christus gepriesen.

[2]) Siehe den Nachweis von Semisch, Justin der Märtyrer, Breslau 1840, I, S. 163 ff.

[3]) Harnack, L.G. II. I, 516 fg.

[4]) *ὡς διὰ λόγου δυνάμεως εἰς ψυχὴν διικνουμένης.* Weiter spricht er von *τὸ τῆς παιδείας ἔνθεον καὶ τὸ τοῦ λόγου δυνατόν.* Schliefslich wird die Wirkung des Logos den sinnlich-sündlichen Leidenschaften gegenüber mit der Zaubermacht verglichen, mit welcher der kundige Beschwörer eine Schlange bändigt und verjagt.

die apologetische Richtung geltende Zeitgrenze hinabrücken. Nichtsdestoweniger gehört der Verfasser dieses Werkes seiner ganzen Haltung zufolge zu den christlichen Logosphilosophen von dem für unsren Abschnitt charakteristischen Typus. Aber auch zeitlich läfst sich keine giltige Instanz dagegen anführen, dafs wir den Minucius Felix unter dem hier vorliegenden Kapitel behandeln. In der Ansetzung der Abfassungszeit ist man allerdings sogar bis auf die Mitte des dritten Jahrhunderts hinuntergegangen[1]). Aber ein Zeitgenosse Cyprians würde eine so individuelle, sichtlich von keiner kirchlichen Bekenntnisdisciplin bedrückte Religionsphilosophie nicht haben produzieren können[2]). Das Problem erhält durch auffallende Berührungen mit Tertullians Schrift Apologeticus folgende Fassung: Wer hat zuerst geschrieben, Tertullian oder M. Felix? Denn der eine mufs von dem anderen abhängig sein. Die alte kirchliche Überlieferung, vertreten von Lactantius und Hieronymus, giebt hier keine kritische Handhabe; denn sie ist unsicher und unübereinstimmend[3]). Entscheiden kann hier nur eine vergleichende

---

[1]) So setzt Massebieau in Revue de l'histoire des Religions Tome 15, 1887, Nr. 3, S. 345 fg. die Abfassung in die Zeit um 240. Massebieau will nachweisen (l. c. 321 fg.), dafs die Schrift nicht auf der Grundlage von Ciceros de nat. deor. ausgearbeitet worden ist. Damit wäre die Schwierigkeit gehoben, die sonst mit der Annahme einer nachtertullianischen Abfassung dieser Schrift verbunden ist, nämlich dafs der sich so offenbar mit Tertullian berührende Autor sein Werk gleichzeitig nach klassischer und christlicher Vorlage komponiert habe. Aber die Abhängigkeit von Cicero ist zu auffallend, um nicht für die Erklärung unserer Schrift mit in Betracht gezogen zu werden. Einen dem Massebieaus entgegengesetzten Standpunkt vertritt ein zweiter französischer Autor, Paul de Félice, der in einer Dissertation: Étude sur l'Octavius de Minucius Félix, Blois 1880 treffend das Dilemma charakterisiert (S. 28) und für die relativ frühe Abfassung unseres Werkes eintritt (vgl. S. 31 ff.). De Félice hält — freilich ohne zulängliche Beweisgründe — (S. 37 ff.) das Jahr 155—156 für die wahrscheinliche Abfassungszeit.

[2]) Über weitere Bedenken gegen eine Abfassung nach dem 2. Jahrhundert siehe was Krüger anführt in dem vorzüglich orientierenden Werke: Geschichte der altchristlichen Litteratur. Freiburg i. B. 1895, S. 88.

[3]) Jedoch bleibt es immer beachtenswert, dafs der um ein Jahr

Analyse der Textparallelen, und hier hat mir Reck, nach Vorgang von Ebert und Schwenke, die Abhängigkeit Tertullians von Felix wahrscheinlich gemacht[1]).

So wäre Octavius noch vor Ende des zweiten Jahrhunderts verfafst. Jede genauere Zeitbestimmung ist unsicher. Doch scheint es nicht unbegründet, wenn man die Weise, in welcher der Philosoph Fronto, der um das Jahr 170 verstorbene Lehrer Mark Aurels, erwähnt wird[2]), für die Abfassung in der Zeit ± 190 geltend macht.

Der gewandte römische Advokat[3]) hat von der älteren Apologie gelernt. Er berührt sich an zahlreichen Stellen mit Justin[4]) und Tatian[5]). Es ist in beiden Fällen das wahrscheinlichste, dafs direkte Benutzung seitens des M. Felix vorliegt[6]). Im übrigen erinnert die Schrift nicht viel an die fromme Litteratur der Religion, die hier verteidigt werden soll. Kaum verrät hin und wieder ein Anklang an bekanntere christliche Lehrsprüche, dafs der Autor doch teilweise neutestamentliche Schriften im Sinne hat.

Was aber diesen Beitrag zur Verteidigung des Christentums vor der gebildeten Römerwelt charakterisiert, das ist die stoffliche und geistige Verwandtschaft dieses litterarischen Produkts mit den für die philosophische Denkweise der Zeit

---

hundert ältere von den beiden oben genannten Männern, der im Anfang des 4. Jahrhunderts lebende Lactantius, der auch eine persönliche Notiz über M. Felix vorzubringen weifs, den Verfasser des Octavius in einer Aufzählung vor Tertullian stellt, wie den letzteren chronologisch richtig vor Cyprian. Divin. instit. V, 1 (vgl. 1, 11).

[1]) Theol. Quartalschrift 68. 1886. Siehe besonders S. 76 ff. 94 ff.

[2]) 9, 6. 31, 2. Benutzt ist die Ausgabe von A. Baehrens, Leipzig 1886.

[3]) Lactant. l. c. V, 1. Minucius Felix non ignobilis inter causidicos loci fuit.

[4]) Besonders deutlich tritt die Berührung mit Justin (Apol. 1, 55) in 29, 6—8 bei M. Felix hervor. Vgl. im übrigen die Zusammenstellung bei de Félice S. 46 fg.

[5]) De Félice S. 34.

[6]) Vgl. in Bezug auf Tatian noch Harnack, Texte und Untersuchungen I, 1, S. 218. Was Lösche in Jahrb. f. protest. Theol. 1882 anführt, um die Abhängigkeit des M. Felix auch von Athenagoras plausibel zu machen, ist zum Beweis zu unsicher.

charakteristischen Litteraturerzeugnissen. Die altapologetische Idee, für die christliche Religion den Nachweis der rein philosophischen Superiorität zu liefern, hat hier einen enthusiastischen Vertreter gefunden, der in musterhafter Form und mit vorzüglicher Kunst der Komposition für die Richtigkeit seines Standpunkts plädiert.

Minucius Felix führt dem Leser zwei Personen, Cäcilius und Octavius — durch welchen letzteren der Apologet selbst redet — in einem philosophischen Zwiegespräch vor. Cäcilius ist Gegner des Christentums; sein Standpunkt ist der eines Skeptikers, und richtig hat ihn Kühn[1]) der Schule der mittleren Akademie zugerechnet. Damit ist aber der Standpunkt des Christen Octavius gegeben, nämlich als der des gegen akademische Skepsis reagierenden Stoicismus.

Verschiedenes, was sich auf den uns interessierenden philosophiegeschichtlichen Gegenstand bezieht, tritt nun bei dieser dialogischen Auseinandersetzung hervor.

Den natürlichen Ausgangspunkt für eine Würdigung der religionsphilosophischen Anschauungen unseres Autors bildet wie sonst der Gottesbegriff. M. Felix stimmt in den mehr lyrisch klingenden als konsequent festgehaltenen Ton der damaligen theologischen Begriffsaufstellung ein, derzufolge Gott eine unsichtbare, unerfafsliche Gröfse sei, die jede menschliche Erfassung überträfe[2]). Das klingt weniger stoisch als neupythagoreisch. Weitere Äufserungen unseres Autors führen noch entschiedener von der monistischen Weltbetrachtung der Stoiker ab und lassen sogar den platonischen Dualismus durchblicken[3]). Platonischer Denkweise entspricht die Scheidung zwischen Sinnlichem und Übersinnlichem, die unserem Autor vorschwebt[4]). Unser Autor ist erklärter Stoiker, aber was er lehrt, hat einen Anflug von Eklekticismus. Fühlung mit platonischer oder neupythagoreischer Dogmatik verrät die Betrachtung, die er anstellt

---

[1]) Der Octavius des Minucius Felix. Diss. Leipzig 1882, S. 21 fg.

[2]) Vgl. 18, 7. 32, 4 ff.

[3]) Hierauf macht auch Kühn S. 34 aufmerksam.

[4]) 26, 7 ff. vgl. 26, 12.

18, 5 über die irdischen Reiche, denen immer Vorbilder im Himmel entsprächen[1]).

Unser Autor hat die theologische Logosvorstellung. Er lehrt, dafs Gott alles durch sein Wort geboten und durch seine Vernunft geregelt hat[2]). Die ganze Natur ist geistig beherrscht, bewegt, genährt, unterhalten und geleitet (17. 4) durch aliquod numen praestantissimae mentis. Die Schöpfung, das Werden und die Einrichtung besonders der astronomischen Welt, aber auch der irdischen Einzelheiten erheischen einen höchsten Werkmeister und eine vollendete Vernunft als Erklärungsgrund (17, 6 ff.).

So viel enthält die direkte Logoslehre des M. Felix. Es fällt auf, wie klein der Umfang seiner Logostheorie ist. Nur als eine in Gott ruhende Potenz wird der Logos bei ihm erwähnt. Von einer Hypostase, die etwa dem Logos prophorikos gleichkäme, erfahren wir nichts[3]).

---

[1]) Imperia terrena quibus exempla utique de coelo. Plato bietet die vollständigste Analogie. Insofern könnte man annehmen, er sei hier die Vorlage gewesen. Man vergleiche Stellen wie Timäus 28 A, Theätet 176 E, Parmenides 132 D. Der athenische Philosoph spricht von *εἴδη*, welche die natürlichen *παραδείγματα* seien, und denen wiederum *ὁμοιώματα* entsprächen. Aber wiewohl Plato im Timäus den Demiurg unter unentwegtem Anschauen der idealen *παραδείγματα* thätig sein läfst, so ist doch erst durch die Neupythagoreer der Zusammenschlufs des platonischen Demiurgs mit der höchsten Gottheit dergestalt vollzogen worden, dafs daraus eine religiöse Weltentstehungstheorie geschaffen worden ist. (Vgl. Zeller 3, 2, 120 ff.) M. Felix hat, wie wir sehen werden, eine theologische Logoslehre. Etwas derartiges hat Plato nicht. Wer aber eine theologische Logoslehre hatte, mufs sie unzweifelhaft in der Vorstellung mit der Theorie von den idealen Protoplasmen verknüpft haben, auch wenn zufälligerweise diese Verknüpfung nicht ausdrücklich ausgesprochen wurde. Am natürlichsten scheint es mir darum, in den oben referierten Aussagen des M. Felix Einflufs von den platonisierenden Neupythagoreern zu sehen.

[2]) 18, 7. Qui ante mundum fuerit sibi ipse pro mundo, qui universa, quaecunque sunt, verbo iubet, ratione dispensat. Im ersten Teil des Satzes spricht sich in neupythagoreischer Weise die in sich geschlossene Fülle der göttlichen Monas aus. Vgl. Zeller 3, 2, S. 112 ff.

[3]) Auch der Vergleich, den Kühn S. 57 mit dem Logos spermatikos und einer Lehrbetrachtung des Octavius zieht, scheint wenig angezeigt.

Aber die durch die Vernunft charakterisierte Gottesvorstellung dieses philosophierenden Christen hat weitere beachtenswerte Berührungen mit der Philosophie der stoischen Logoslehrer. — Die durch die göttliche Vernunft geschaffene Welt weist zurück auf die sublime Art ihres Ursprungs. M. Felix steht in der Schilderung von der Schönheit und Regelmäfsigkeit der Welt keinem naturbegeisterten Stoiker nach. Seine hochästhetische Weltempfindung trägt dazu bei, ihn von dem Dasein Gottes zu überzeugen[1]). Ihn freut der Gedanke an einen Herrn und Vater des Alls, der schöner sei als die Sterne und die Welt mit all ihren Teilen[2]). Sein Gott ist ein durch und durch geistiger Begriff[3]). Die bedeutsame Übereinstimmung mit den Stoikern liegt hierbei darin, dafs M. Felix nicht weniger als jene die Gottheit als der Welt immanent betrachtet. Gott hat eine Heimstätte, sagt Octavius, nämlich diese ganze Welt[4]). Und an einer zweiten Stelle[5]): Alles Himmlische und Irdische und was jenseits unseres Weltkreises fällt, ist voll von dem Schöpfer-Gott. Nicht nur, dafs er uns überall nahe ist, sondern er durchströmt uns[6]). — Die Stoiker konnten nicht umhin, aus methodischen Rücksichten innerhalb des gemeinsamen Weltgeistes eine leichte Scheidung vorzunehmen, derzufolge ein höherer, feinerer Teil für sich betrachtet wurde, nämlich die eigens in dem Vernunftwesen vorhandene Geisteskraft[7]). Die oben zuletzt angeführte Stelle erinnerte schon daran, dafs ihre panpneumatische Theorie ein Hauptobjekt an den Menschen hat. M. Felix reproduziert diese Betrachtung.

---

[1]) 17, 4 ff.

[2]) 18, 4.

[3]) 19, 3. Quid aliud et a nobis deus quam mens et ratio et spiritus praedicatur.

[4]) 33, 1.

[5]) 32, 7. In der theologischen Formulierung dieser Ansicht bekundet sich die Fühlung mit dem Neupythagoreismus. Damit ist zu vergleichen, dafs M. Felix dem Pythagoras einen Lehrsatz beilegt über den Geist Gottes, der alles — auch den tierischen Leib — durchdringt. 19, 6.

[6]) Ubique non tantum nobis proximus sed infusus est.

[7]) Vgl. Der Logos I, 144 und 155.

Er erklärt: Nicht nur, dafs wir unter Gott unsern Wandel führen, sondern wir haben auch mit ihm so zu sagen das Leben gemeinsam[1]). — Weitere Aussagen bei M. Felix bilden hierzu das Komplement und zeigen, dafs er die philosophische Vorstellung nicht nur in Bezug auf die Gottheit ausgeführt hat, sondern dafs er sie auch anthropologisch verfolgt. Er kennt eine auf die Vernunft gerichtete Anlage, die von Geburt den Menschen gegeben ist[2]). Sie weist von selbst auf Gott und nach oben hin[3]). An diese dem Menschen natürlich eingepflanzte Vernunft knüpft er seine theologische Erörterung und den religiösen Unterricht an[4]). Nirgends ist in der altchristlichen Litteratur die natürliche Vernunfttheologie der Stoiker unverhohlener zum Ausdruck gekommen.

Es drängt sich die Frage auf, welche Stellung bei diesem Christen Christus selbst in den theologischen Erörterungen eingenommen hat. Die zwei Stellen, an denen M. Felix sich auf Christus bezieht, weisen dem Octavius eine eigentümliche Stelle in der apologetischen Litteratur zu. Nicht weil etwa die übrigen Apologeten des persönlichen Christusbegriffs in gröfserer Fülle gedenken[5]), sondern durch die Art, wie er hierbei der Persönlichkeit des Religionsstifters Erwähnung thut. In 9, 4 gedenkt er flüchtig des spöttischen Vorwurfs der Gegner, wonach die Christen einen Menschen anbeteten, der einen verdienten Verbrechertod erlitten und dadurch das Kreuz zu ceremonieller Bedeutsamkeit erhöht

---

[1]) 12, 9. Non tantum sub illo agimus, sed et cum illo ut prope dixerim vivimus.

[2]) 16, 5. Unde apparet ingenium non dari facultatibus nec studio parari, sed cum ipsa mentis formatione generari.

[3]) 17, 2. Nos quibus vultus erectus, quibus suspectus in caelum datus est et mens et ratio, per quae deum adgnoscimus, sentimus, initiamus, ignorare nec fas nec licet ingerentem sese oculis et sensibus nostris caelestem claritatem.

[4]) 16, 5. Omnes homines ... rationis et sensus capaces et habiles procreatos nec fortuna nanctos sed natura esse sapientiam. Vgl. Kühn S. 58.

[5]) Kühns Urteil (S. 39) entspricht in diesem Punkt nicht dem Thatbestand. Abgesehen von Justin tragen die Apologeten nicht sowohl christologische Theologie als logosophisches Christentum vor.

hätte. In 29, 2 pariert Octavius die gegnerischen Invektiven dadurch, dafs er einfach der Person Christi — die übrigens nicht beim Namen genannt wird — irdische Körperhaftigkeit abspricht. Es handelt sich im Bewufstsein der Christen um ein Wesen, das weder noxium, noch terrenum ist[1]). Unser Autor denkt bei Christus an eine absolut geistige theosophische Gröfse. Die Form, in der er die Gottesart der Christushypostase aufrecht hält, ist die doketische.

M. Felix entwickelt, wie wir sahen, keine Logoslehre, um das kosmologische Problem zu enträtseln, und ein weiterer Blick in seine Schrift zeigt uns, dafs ihm keine christologische Predigt am Herzen lag. Aus dem, was wir in Octavius finden, müssen wir schliefsen, dafs er den Wert seiner neuen christlichen Überzeugung in dem philosophischen Ertrag der idealen Hebung gesehen hat, welche die Menschen durch die nach Christus genannte Religion erfahren haben. Er denkt dabei in erster Linie an praktische Moral. In der inhaltlichen Bestimmung dieser Moral bewährt sich die allgemeine Grundlage der stoischen Denkweise. Er nennt (31, 8) als Kennzeichen christlichen Standpunkts nicht nur die gegenseitige Liebe, er rechnet auch (32, 3) zu den Idealen, die unter den Christen verwirklicht werden sollen, Unschuld, Gerechtigkeit, Ehrlichkeit und Hilfsbereitschaft. Seine Anschauung in Bezug auf diese Sache gipfelt in dem Dogma, das der damaligen philosophischen Denkart, besonders aber der von den Stoikern gepredigten Idealität entsprach, und das als Höchstes ein weises, durch den Logos charakterisiertes Leben aufstellt; diese Weisheit aber ist ihm die Gotteserkenntnis[2]). Seine Betrachtung aber formuliert unser Autor mit solch unerbittlicher Schärfe, dafs er das Fehlen an Erkenntnis Gottes als Verbrechen bezeichnet[3]). So ist die Erkenntnis Gottes für unsern Autor das Religionskriterium. Ausdrück-

---

[1]) Longe de vicinia veritatis erratis qui putatis deum credi aut meruisse noxium aut potuisse terrenum. Vgl. Kühn S. 40.

[2]) 37, 8. Absque enim notitia dei quae potest esse solida felicitas?

[3]) 35, 4 fg. Parentem omnium et omnium dominum non minoris sceleris ignorare quam laedere; imperitia dei sufficit ad poenam.

lich erklärt er, dafs sie der Liebe zu Gott vorangehen mufs[1]).

Lehrreich ist es, die nivellierende Art zu beachten, die diese intellektuell-moralistische Religiosität charakterisiert, im Gegensatz zu der geschichtlichen Religionsunterscheidung, wie sie vom traditionell christlichem Standpunkt ausgeübt wurde. Die oben dargelegte Totalanschauung unseres Autors veranlafst ihn, neue religionswissenschaftliche Gemeinsamkeit unter den Menschen anzunehmen. Er entdeckt neue Zusammenhänge. Da auch die alten Philosophen eine richtige Erkenntnis von der Einheit des vielnamigen Gottes erreicht haben, so läfst M. Felix die Hypothese gelten, dafs entweder die Christen jetzt Philosophen oder die Philosophen in der vergangenen Zeit schon Christen gewesen seien[2]). Das Urteil greift über den an der Stelle angeführten Einzelgrund hinaus (monotheistische Gotteserkenntnis) und ist aus einer allgemeineren Empfindung unseres religiösen Philosophen zu erklären[3]). Die liberale Erkenntnis, die sich auffallend mit gewissen unter Justin erörterten Anschauungen berührt, ist im Geiste des altapologetischen Standpunkts zustande gekommen und zeigt uns die religionsgeschichtliche Richtung in einem Licht, in welchem sie wahrhaft philosophisches Interesse beanspruchen kann[4]).

Hat unser Autor solcherweise einerseits die Indifferenzzone christlicher und nichtchristlicher Lehrquellen anerkannt,

---

[1]) 24, 2. Prius debere deum nosse quam colere.

[2]) 20, 1. Quivis arbitretur, aut nunc Christianos philosophos esse aut philosophos fuisse iam tunc Christianos.

[3]) Vgl. die unverhohlene Zufriedenheit, womit unser Autor auf die vermeintliche Übereinstimmung der Lehre des Thales mit der christlichen hinweist. 19, 4. Philosophi principalis nobiscum penitus opinionem consonare.

[4]) Es ist wahr, dafs die Worte der Apologeten gewöhnlich anders ausfallen. Aber darin hat man wohl kaum, wie Kühn meint, fundamentale Nichtübereinstimmung dieser philosophierenden Christen mit M. Felix zu erblicken; sondern eine historisierende Dogmatik hat sie zu einer theologischen Operation verleitet, die eigentlich durch das Wesen ihres religionswissenschaftlichen Vorhabens prinzipiell widerlegt wurde.

so bringt ihn doch sein specifisch christliches Bekenntnis dazu, in den anderen Religionsformen eine Abirrung von Gott anzunehmen, die er der verderblichen Macht böser, von Gott abgefallener Geister (Dämonen) zuschreibt[1]). Das was die Heiden an religiösen Weisungen erhielten, wurde darum, praktisch geurteilt, meistenteils falsch.

So lautet das Endurteil des M. Felix dahin: Was die Heiden mit dem gröfsten Eifer gesucht haben, aber nicht finden konnten, das rühmen wir uns gefunden zu haben[2]). Die verschiedene religiöse Lage charakterisiert der stoische Christ dadurch, dafs er den Heiden die Unkenntnis Gottes (imperitia dei) zur Last legt[3]), während hingegen die Christen sich der Erkenntnis Gottes erfreuen, was in entsprechender Weise in der Lebensführung und in der sittlichen Disciplin zum Ausdruck kommt. Das Christentum dieses stoischen Christen ist das Ergebnis einer theoretischen Erfassung des höchsten Begriffs und eine praktische Vervollkommnung einer auf Gott hinweisenden natürlichen Vernunftanlage. Seine Religionstheorie vollzieht sich in der Hinführung des Logos-begabten Menschen zu der Logos-Gottheit[4]).

Versuchen wir schliefslich, in einem Überblick dasjenige zusammenzufassen und für unseren Zweck zu charakterisieren, was uns eine Untersuchung über die alten christlichen Apologeten erbracht hat.

Die Berührungen christlicher Schriftsteller mit der litterarischen Welt der Griechen liegen, wie wir schon ge-

---

[1]) 26, 7 fg. Spiritus insinceri vagi etc. ... alienati a deo inductis pravis religionibus ab eo segregare.

[2]) 38, 6.

[3]) 35, 5. Vgl. 27, 8. 20, 2.

[4]) Weitere Momente einer Logoslehre habe ich bei diesem christlichen Denker nicht finden können. Nur sei bemerkt, dafs er in Übereinstimmung mit stoischer Lehre von dem genius spricht, den er wie die Stoiker mit dem menschlichen Dämon in Verbindung bringt (29, 5). Wir wissen, dafs sich hierin eine an die Logoslehre angrenzende Vorstellung bekundet. Im übrigen sind ihm die Dämonen ein ethisch qualifizierter Begriff. Sie sind böse Geister.

Es ist mit Recht von Kühn S. 43 hervorgehoben, dafs unser Autor jede Engellehre ignoriert. Gott ist ihm verus et solus (27, 7), und die himmlische Herrschaft wird unius imperio geführt (18, 5).

sehen haben, weiter zurück. Hier aber haben sich die Beziehungen erst zu einer in sich geschlossenen Behandlung des religiösen Gegenstandes entwickelt. Die Philosophie ist nunmehr die Rüstkammer geworden, aus der die christlichen Lehrer ihre religiösen Lehrsätze herbeiholten.

Die griechische Philosophie war damals in der Beurteilung ihrer Adepten einer eigentümlichen Umbildung unterworfen. Die altherkömmlichen Gegensätze verschoben sich. Neue Kombinationen vereinigten alte Schulrichtungen. Am Anfang unserer Zeitrechnung standen besonders zwei philosophische Hauptgruppen einander scharf gegenüber: die Epikureer nebst den Skeptikern aus der neuen Akademie auf der einen, die stoisch-neupythagoreische Philosophie auf der anderen Seite. Das Christentum hat unter diesen Gegensätzen mit grofser Entschiedenheit Partei genommen. Die christlichen Autoren verhielten sich unbedingt der ersteren Richtung ablehnend gegenüber und schlossen sich der anderen Gruppe an. Zu Gunsten der letzteren hat zweifelsohne die sittliche Strenge der daselbst verkündeten Lebensauffassung gesprochen. Aber man würde irren, wenn man sich vorstellte, die Wahl der philosophierenden Christen bedeute einen bewufsten Entschlufs für einen klar durchdachten Standpunkt. Vielmehr befanden sie sich in einem Strom, der nun einmal auf das oben angedeutete Ziel hineilte. Die Sache ist die, dafs sich das meiste von dem positiven Inhalt der alten spekulativen Philosophie, insofern dieselbe dem Gemeinverständnis nahe gelegt werden konnte, in die stoisch-neupythagoreische Richtung hineingerettet hatte. In dieser neuen Aufnahme glichen sich die Schuldifferenzen aus. Schon die alten Stoiker verstanden es, physikalische Doktrinen der alten Jonier, aristotelische Analytik und platonische Ethik für eine neue Schulbildung zu verwerten. Der Zeitgeist förderte diesen Synkretismus immer mehr. Um die Wende des zweiten und ersten vorchristlichen Jahrhunderts fand die stoische und die platonische Philosophie in der Person des Posidonius eine Annäherung, die bedeutsam auf die philosophische Haltung der Folgezeit einwirken sollte. Und keine theoretische Scheidewand bestand zwischen der Akademie und dem Peripatos, wenn man dem im ersten

vorchristlichen Jahrhundert lebenden Antiochus von Askalon Glauben schenkte[1]). Der Neupythagoreer konnte sein Weltbild bald aus der Ideenlehre Platos, bald aus der transcendentalen Theologie des Aristoteles, bald endlich aus der immanenten Theorie der Stoiker[2]) zusammensetzen.

Wollte man in kurzen Worten das Gemisch der philosophischen Richtungen jener Zeit charakterisieren, insofern sie auf das Christentum positiv einwirkten, so würde es sich bald herausstellen, dafs die in Betracht kommenden Elemente wohl in ziemlich weiten Grenzen variieren können, dafs sie doch aber vor allem auf den mit der neupythagoreischen Philosophie ausgebildeten Typus zurückweisen, wie diese religiös gefärbte Variation des späteren Platonismus besonders in Alexandrien entwickelt wurde[3]). Neben dem Neupythagoreismus oder gar durch Vermittelung dieser Richtung waren in hohem Grade stoische Prinzipien, aber auch aristotelische Specimina wirksam.

Wir haben uns die verschiedenen Lehrelemente dieser Bildungsquellen hier insofern zu vergegenwärtigen, als durch sie für die christliche Logosophie Aufschlüsse gesucht werden können.

Die Anknüpfungen der christlichen Schriftsteller an philosophische Lehren bekommen demgemäfs für uns Interesse, insofern sie sich auf Gott, auf das Werden der Dinge und auf anthropologisch-ethische Grundthatsachen beziehen. Dazu kommen die eigentümlichen halb theologischen, halb spekulativen Lehrerscheinungen, die hier bei früherer Gelegenheit in einem Exkurs über die Kräfte, die Dämonen etc. eingehend erörtert wurden. Indem ich im allgemeinen hinweise auf die in Teil I des vorliegenden Werks angestellte Untersuchung, gebe ich hier eine kurze Übersicht über die Lehrmomente, die für unseren Gegenstand besonders in Betracht kommen.

---

[1]) Über diesen siehe Zeller III, 1, 602 fg.

[2]) Vgl. Zeller III, 2, 117.

[3]) Der Verbindungsprozefs des Neupythagoreismus mit dem alten Platonismus kommt bekanntlich besonders deutlich zum Vorschein bei Plutarch um die Wende des 1. und 2. Jahrh. nach Christus.

Aristoteles findet das Wesen Gottes am prägnantesten durch absolute Denkthätigkeit bezeichnet. Darin liegt die höchste Glückseligkeit, das höchste Gut beschlossen[1]). Der Inhalt dieser intellektuellen Aktion Gottes läfst sich durch keine irdische Analogie begreiflich machen. Das hohe göttliche Ideal liegt dem Stagiriten überhaupt jenseits aller mundanen Bedingungen. Die einzige Beziehung Gottes auf die Welt ist bei Aristoteles die als das erste Bewegende. Jedoch hat er gewissermafsen in der Vernunft die Weltursache gesucht[2]). Der transcendente Nus ist die Gottheit, zugleich das höchste Prinzip des Seins. (Vgl. die aristotelische ἀρχή.)

Reichere Anknüpfungspunkte als Aristoteles bot den Christen Plato. In der Idee des Guten hat er eine überaus fruchtbare Vorstellung in die metaphysische Spekulation eingeführt. Das Erkenntnisleben, das Sein, die Form, die Bewegung führt er auf diesen Begriff als den höchsten zurück[3]). Er legt der Gottheit, die mit der höchsten Idee zusammenfällt, konkret moralische Prädikate zu: Weisheit, Gerechtigkeit, Güte[4]). Als Vorsehung waltet sie über der Welt und hat besonders sorgfältiges Einsehen mit den Menschen. Die Reinheit des Idealen und Göttlichen hat Plato dadurch scharf der endlichen partikulären Erscheinungsform gegenüber gewahrt, dafs er zwischen Sinnlichkeit und Geistigkeit, dem Formlosen und dem idealen Objekt einen unversöhnlichen Gegensatz aufgestellt hat. In den Ideen hat er ein System von übersinnlichen Gröfsen in das philosophische Denken eingeführt, das als das ideale Gerüst fast überall dort durchblickt, wo die Logosvorstellung kosmologisch vollzogen wird. Die Frage, inwiefern die christlichen Philosophen, wo sie eine logosophische Ideenlehre zur Welterklärung heranziehen, auf Plato oder auf die alexandrinischen Neupythagoreer zurückgehen, ist einstweilen beiseite zu lassen. Kein Apologet

---

1) Zeller II, 2, 609.
2) Daselbst II, 2, 372.
3) Vgl. Zeller, 4. Aufl. II, 1, 709 fg.
4) Zeller II, 1, 928.

verfolgt das Weltentstehungsproblem bis auf den Punkt, wo eventuell von den produktiven Einzelideen zu sprechen wäre. Die religiös interessierten Logoslehrer führen, ein paar Andeutungen abgerechnet, keine plastischen Urbilder vor, die in theoretischer Weise das endliche Diesseits durch das ideale Jenseits erklären könnten. Immerhin ist ein platonischer Zug hier zu nennen, der in den christlichen Logosbetrachtungen hin und wieder auftaucht. Plato lehrt [1]), dafs der Weltbildner mittelst Anschauung [2]) des idealen Urbilds das Abbild davon herstellt. Dabei ist allerdings daran zu erinnern, dafs bei Plato noch die Welttypen und die „Hand" des Demiurgen einander unabhängig gegenüberstehen. Die ontologische Verknüpfung der Weltformen mit dem höchsten theologischen Begriff der Gottheit wird erst von den Neupythagoreern ausgeführt. Aber ehe wir zu den letzteren übergehen, scheint es angezeigt, noch eine andere philosophische Schule zu erwähnen.

Die Grundsignatur der Stoiker ist unter dem uns vorliegenden Gesichtspunkt ihr dynamischer Monismus. Die Quintessenz ihrer Ontologie ist in dem von ihnen aufgestellten Begriff der Centralkraft, *τὸ ἡγεμονικόν*, zu suchen. Indem sie das ganze Weltbild in die Doppelform des Leidenden und des Handelnden fafsten, bestimmten sie das aktive Prinzip dahin, es durchziehe die Gesamtheit der Dinge, überall Vernunftwirklichkeit, Gesetzmäfsigkeit und Krafterscheinungen darstellend. Die Vorstellung rief das Dogma von dem Logos spermatikos hervor, das Anknüpfung an so manche fruchtbare Gedanken geben sollte. Die Gottheit verschwand in dieser alles nivellierenden Universaltheorie, aber nur, um ihr Wesen in um so handgreiflicherer Weise in der Wirklichkeit dieser Vernunftwelt zu entfalten. Aus formalen Gründen wird jedoch innerhalb dieser panlogischen Welt eine Teilung zur Herstellung eines sublimeren Teils ausgeführt. Dies ist die Welt der Vernunftwesen, zumal der Menschen. In der Anthropologie kam nun der stoische

---

[1]) Timäus 28 A. Vgl. Rep. X, 596 B fg.

[2]) Hiermit verbunden die unweigerlich festgehaltene Lehre von dem geistigen Gebilde als dem eigentlich Seienden.

Logos zu mannigfacher Entwickelung. Die Natur der Sache brachte das mit sich. Von Haus aus ist der Mensch auf den Boden des Logosprinzips gestellt. Aus zwei Faktoren setzt sich, stoischer Ansicht zufolge, das Erkenntnisleben der Menschen zusammen, aus Wahrnehmung und aus den begrifflichen Schlüssen. Erstere erhält ihren Stoff von einer durch den Logos beherrschten Welt; und die Schlüsse haben ihre Direktiven in den *κοιναὶ ἔννοιαι*, welche nichts sind als Universalvorstellungen, die sich jedem Vernunftwesen aufdrängen, d. h. gewissermafsen Selbstzeugnisse des in der geistigen Welt herrschenden Logos. Nunmehr kann es auch nicht verwundern, dafs die Stoiker dem Logos in der sittlichen Welt auch eine auf sich beruhende Existenz zuerkannten und einfach von dem Logos als dem Weltgesetz (*ὁ κοινὸς νόμος*) sprachen.

Eine zweite Gruppe logosophischer Erörterungen veranlafste bei den Stoikern das Problem der psychischen Organisation des Menschen. Es wurden neue Seiten des Begriffs entwickelt durch die technische Unterscheidung von der Vernunft, die sich im inneren Denkleben realisiert (Logos endiathetos), und der Vernunft, die beim Sprechen hervortrat und in der menschlichen Stimme ein Organ, ja einen wirklichen Sitz hatte (Logos prophorikos).

Der Mensch, dessen sublimerer Teil, die vernünftige Seele, nur ein Ableger, ein *ἀπόσπασμα* von der Weltseele ist, ist nach stoischer Lehre ein Ausflufs, ein Teil von dem göttlichen Wesen, *μέρος, ἀπόρροια θεοῦ*. In bedeutsamer Weise kommt diese Betrachtung zur Geltung in der Ethik. Infolge der edlen göttlichen Veranlagung rief, nach stoischer Auffassung, das Gute im eigenen Innern des Menschen den Trieb (*ὁρμή*) nach seiner Verwirklichung hervor. Die stoische Ethik hat einen entschieden praktischen Ton, aber ihr Grund und Wesen ist intellektuell. Wie bei Plato und zum Teil bei Aristoteles, ist die Tugend bei den Stoikern als vom Wissen abhängig vorgestellt, ja inhaltlich als ein Wissen definiert. Die verschiedenen Tugenden werden als ebensoviele Arten von Erkenntnis erklärt.

In den obengenannten philosophischen Richtungen kommen die Neupythagoreer in Betracht. Mehr als

irgend eine von den vorausgehenden eignet diese Richtun
sich dazu, die Brücke zwischen griechischer Philosophi
und christlicher Religionsweisheit zu bilden. Die Au
stellungen der Neupythagoreer waren nämlich selbst star
religiös gefärbt. Offenbarung war ihnen eine giltige Mit
teilungsform der hohen Wahrheiten, und Gott war der End
zweck all ihrer philosophischen Erkenntnis, der Grund de
Seins und die Ursache alles Werdens. Mit Anknüpfung a
eine altherkömmliche Zahlenphilosophie stellten die Neu
pythagoreer als das Oberste die Einheit auf. Der philo
sophische Wert dieser Lehre von der allem vorhergehende
Einheit liegt in der strengen Abgrenzung, die dadurch da
Vollkommene und Wesenhaftige gegenüber dem Wechselnde
und Stückweisen erfuhr. Die Neupythagoreer zeichnete
diese Idee dadurch aus, dafs sie dieselbe mit dem Begri
des Absoluten, mit der Gottheit selbst identifizierten. I
den weiteren Bestimmungen dieses letzteren Begriffs herrscht
allerdings eine ziemliche Mannigfaltigkeit. Zum Teil er-
scheinen die Neupythagoreer als Schüler der Stoa und er-
kennen das göttliche Wesen als eine den Stoff durchdringend
lebendige Macht an. Ihrem Wesen verwandter war die An-
schauung, welche in der platonischen Weltseele eine Ver-
mittelung zwischen Gott und der Welt suchte[1]. Die typisch
Betrachtung der Neupythagoreer geht offenbar auf di
Isolation des höchsten Begriffs von der stofflichen Welt aus,
und die Verknüpfung mit der Welt, die ihre theologische
Welterklärung erheischte, besorgte ein System von intelli-
giblen Gröfsen, die zwischen Göttliches und Irdisches ein-
geschoben wurden. Aufser der höchsten Einheit erkannten
sie eine ganze Welt von Zahlidealen an, welche als die prä-
existierenden Vorbilder der Dinge bestimmt wurden. Sie
wurden als Gedanken Gottes vorgestellt; bei der Weltbildung
fiel ihnen auch eine aktive Rolle zu. Die Prototypen waren
auch gewissermafsen Werkzeuge bei der Entstehung des
Kosmos. Sie bezeichneten zugleich einen auf philosophischem
Hintergrund erfolgten Abglanz der degradierten, aber nicht
völlig überwundenen polytheistischen Anschauungen.

---

[1]) Zeller III, 2, 119.

Schliefslich ist hier noch *Philo* zu nennen. Als Vorbild hat die alexandrinische Philosophie, wie sie uns in den Werken Philos vorliegt, jede andere Instanz an Bedeutung übertroffen. Nur macht der Mangel an philosophischer Originalität bei diesem jüdischen Schriftsteller, sowie überhaupt die Beschaffenheit der an Zahl bedeutsamen Berührungen mit den christlichen Schriftstellern es weniger angezeigt, mehr im einzelnen bei seinem Namen zu verweilen, hier wo von den *philosophischen* Ausgangspunkten die Rede ist.

Vergleichen wir mit dem oben gegebenen Auszug aus der vielgestaltigen griechischen Philosophie dasjenige, was die apologetischen Logoslehrer vorbringen, so stellt sich eine bedeutende Zahl von Übereinstimmungen heraus. Hierbei kann es wenig auffallen, dafs, Philo abgerechnet, kaum irgend eine philosophische Instanz für sich allein, ohne Beimischung von anderweitigen philosophischen Elementen, aufgenommen wurde. Das Verhalten der Apologeten in dieser Hinsicht charakterisiert sie gleich als Kinder eines Zeitalters mit entschieden eklektischer Neigung. Das verhindert wiederum nicht, dafs ein gewisser Unterschied der jeweiligen Impulse unverkennbar ist. Derselbe wird namentlich deutlich, wenn man den stoischen mit dem platonischen Faktor zusammenhält. Dem Einflufs des Stoicismus zuzuschreiben ist das Interesse für Sittengebote, zumal als direkt aus einem Universalverhältnis ableitbar, ferner eine monistisch veranlagte Weltauffassung. Dazu die typische Form der Lehr- und Mahnrede. Der Geist Platos oder der seiner späteren Anhänger verrät sich besonders in der dualistischen Färbung der Spekulation. Diese dualistische Grundbetrachtung kann sodann durch hinzukommenden neupythagoreischen Formalidealismus noch intensiver gemacht werden, in dem die letztere Richtung den Gegensatz zwischen Gott und Welt, Geist und Stoff, mit einem Worte zwischen dem sinnlich gegebenen Gegenstand und dem gedachten Ideal noch verschärft hat. Die platonische Philosophie war der dramatisch aufgebauten Offenbarungsreligion am verwandtesten. Sie wurde darum am reichlichsten ausgebeutet, und ihr war die grofse Zukunft in der christlichen Religion vorbehalten.

Das Bild, das uns eine Durchmusterung der apologetischen Lehrwerke entrollte, sowie die schriftstellerische Eigentümlichkeit dieser Autoren soll, in Anknüpfung an das Obige, die folgende Zusammenfassung der vorangehenden Untersuchungen kurz zu charakterisieren versuchen.

In der spekulativen Behandlung des religiösen Gegenstandes war den Apologeten durch die Gnostiker vorgearbeitet worden, und auch für das specielle Unternehmen der religiösen Apologie hatten die christlichen Autoren Rückhalt an einer früheren solchen in Alexandrien. Aus der religionsphilosophischen Produktion an jenem Orte ist auch die allegoristische Methode zu erklären, die sich namentlich in den Werken Justins und Theophils so breit macht. Philo hatte ihnen durch diese typische Erklärungstechnik Anweisung gegeben, wie sie sich bei ihrem Vorhaben, alles zu rationalisieren, gewisser handgreiflicher Schwierigkeiten entlasten sollten. Der Nutzen der Methode bewährte sich bei der Beschäftigung mit dem heiligen Text der Offenbarungslitteratur. Diese war ihnen ziemlich dieselbe wie dem Philo, nämlich das Alte Testament (einschliefslich der Apokryphen). Das Alte Testament gewährte in der That den Apologeten ein unschätzbares taktisches Mittel in ihrer Polemik gegen die Heiden. Nichts war ihnen so positiv ausgemacht, als dafs die Bücher des Alten Testaments die echte Wahrheit in ältester Mitteilung enthielten[1]).

Die Apologeten begegneten sich sämtlich in der Fassung des Gottesideals. Sie betonten die Einheit Gottes und wandten sich scharf gegen die heidnische Göttermehrheit. Das verhindert nicht, dafs die Beschreibung dieses Gottes einen ziemlich griechischen Begriff herauskommen liefs. Dieser Begriff ist doppelseitig, ganz wie der der Neu-

[1]) Der Zug verdient hier besondere Beachtung. Die Wahrheiten, die sich die Apologeten aus dem Alten Testament ausmittelten, waren zu einem wesentlichen Teil logosophischen Inhalts. Uns ist dabei der Zusammenhang kritisch klar. Die Väter brachten diese Logosophie mittelst einer alexandrinischen Begriffstechnologie heraus. Darauf entdeckten sie in dem, was jene ergab, eine authentische Bürgschaft für das wahre Wesen von dieser. Den circulus vitiosus waren sie weit entfernt zu gewahren.

pythagoreer und noch mehr. Gott denken sie sich prinzipiell als eine transcendente Gröfse, jedes Mafsstabs überhoben und den endlichen Beziehungen entzogen. Andererseits ist er die Ursache der Welt. Dafs sein Wesen, wie die Stoiker lehren, der Welt inhäriert, ist Lehre des Aristides und M. Felix, wogegen Tatian diese Ansicht verwirft. Allen Apologeten ist er aber, wie es die Bibel feststellte, der Urheber dieser Welt. Aber Gott ist nicht der einzige theologische Begriff. Ihm zur Seite stellte sich der Logos. Der Begriff Logos ruht auf einem doppelten Postament. Einmal handelte es sich um das kosmologische Problem, dann aber bildeten ethische, resp. psychologische Erwägungen die Unterlage. Von den beiden hiermit angedeuteten Grundthemen ist das erstere das am wenigsten entwickelte. Die Thatsache ist sehr lehrreich. Die Grenzen, innerhalb deren der Logos benutzt wird, erinnern überhaupt daran, wie die Logosdoktrin von aufsen her durch Adoption ins Christentum hineingekommen ist. Der griechische Gedanke hat sich nicht sogleich in dem neuen Anschauungssystem orientieren können. Mehrere Momente des griechischen Begriffs fehlen, andere werden anders gedeutet. Der Logos spermatikos wird durchweg nicht erwähnt. In dem einzelnen Falle, wo er erwähnt wird (bei Justin), handelt es sich nicht wie bei den Stoikern um einen theologischen Begriff, sondern er wird ethisch gedeutet [1]. In dieselbe Richtung geht, was wir über die Zweiteilung des Logos in Logos endiathetos und Logos prophorikos vorfinden. Erst allmählich kommt dieselbe zum Durchbruch. Justin zeigt eine leise Analogie. Die Funktion des Logos prophorikos wird ausführlich erwähnt bei Tatian und Athenagoras, aber erst Theophil stellt den Doppelbegriff thematisch auf. Hier aber, wo das Doppelthema zuerst vorkommt, dient es nicht dazu, philosophischen Aufschlufs über die geistige Konstitution des Menschen zu geben, sondern der anthropologische Begriff der Stoiker ist theologisch umgetauft. Überhaupt ist bei den christlichen Schriftstellern eine gewisse Konzentration des Logosdogmas

[1] Hierin war ihm übrigens Philo zuvorgekommen, worauf Heinze S. 239 fg. schon hingewiesen hat. Vgl. Der Logos I, 196.

auf das Göttliche unverkennbar. Namentlich fällt es auf, wie der rein ontologische Apparat nur kümmerlich vertreten ist. Seit dem Hervortreten neupythagoreischer Schulbetrachtung waren die platonischen Ideen entweder unter Beibehalten derselben Benennung oder, indem statt von Ideen von Logoi gesprochen wurde, in unserem Ideengebiet zur Verwertung gekommen. Eine schwache Analogie zum *κόσμος νοητός* kann man bei Tatian (Oratio Kap. 5) konstatieren. Derselbe Autor spricht von einer produktiven Nachahmung eines Vorbildes (Kap. 7, vgl. Kap. 15). In einem Zusammenhang, wo das Thema ethisch ist, spricht Justin (Ap. 1, 10) von einem Schatz von Gütern, die bei Gott sind, und von Nachahmung dieser Idealwerte. Dazu kommt beim Octavius (18, 5) eine flüchtige Anspielung auf die jenseitige Urbildlichkeit hiesiger Verhältnisse. Das ist alles[1]). Nirgends wird die von den hellenistischen Denkern vielfach erörterte Pangenese entwickelt. Die platonischen Ideen werden nicht erwähnt. Von unsren christlichen Schriftstellern war das Bedürfnis nicht empfunden für das Werden der Dinge eine ins Einzelne gehende Theorie aufzustellen. Ein paarmal zeigen sich Reminiscenzen an eine heidnische Theorie, die etwas von Ur- und Abbild lehrten. Ein paar Autoren preisen wohl auch die Schönheit dieses wohlgeregelten Werkes der Vernunftgottheit. Sonst begnügte man sich damit, rundweg zu erklären, Gott habe alles gemacht, und er habe es durch seinen Logos gemacht.

Um so reichlicher ausgenutzt wurde der Logosbegriff auf dem Gebiete der Ethik, wozu sich endlich neue theologische Erörterungen logosophischer Natur darboten. Was die Ethik anbetrifft, so gewahren wir einen erfreulichen Anschlufs an die klassische Spekulation gerade in einem Punkte, wo das Logossymbol einen wahrhaft philosophischen Wert einschliefst. Indem für dasjenige, was als preiswürdig

---

[1]) Vgl. jedoch Cohortatio ad Graecos c. 29. Aber diese von einer späteren Tradition (von dem 6. Jahrh. ab) fälschlich dem Justin beigelegte Schrift trägt mehrere Merkmale (vgl. namentlich Kap. 13) der von Clemens entwickelten alexandrinischen Schriftstellerei, und es giebt in der Cohortatio nichts, was von einer Abfassung derselben vor dem 3. Jahrh. überzeugen kann.

erschien, gerade der Logos der Ausdruck wurde, fanden apologetische Schriftsteller, zumal Justin und M. Felix, in unserem Begriff ein Band, das die edlen Geister der Vergangenheit mit denjenigen verknüpfte, die innerhalb des Bezirks der jüdisch-christlichen Offenbarung standen. Es ist wahr, dafs eine an Magie mehr als an Philosophie erinnernde Theorie von übelthätigen Dämonen dieser lichten Ansicht Eintrag thut; aber die liberale Anschauung ist doch, wo sie deutlich zur Sprache kommt, wie bei Justin, so monumentaler Art, dafs ihre negative Begleiterscheinung nur accidentielle Bedeutung erhält, etwa wie der Randkontrast an einem farbigen Gebilde. Es wird in thesi der Logos als jedem Menschen geschenkt angenommen. Der Vater des Alls hat den Vernunftwesen diese Naturgabe beigelegt (*λόγος ἔμφυτος*). Jedenfalls ist das die Denkweise bei den meisten Apologeten, so bei Justin, M. Felix, Athenagoras; auch Tatian hat einen „Funken“ von dieser Einsicht bekommen. In dieser Qualität als suggestive Macht (*ὁ ὀρθὸς λόγος*) stellt sich der Logos teils direkt dar als sittliches Gesetz, der *νόμος κοινός* der Stoiker, der fast bei sämtlichen Apologeten zum Vorschein kommt; teils ist er eine psychologische Gröfse und wirkt gewissermafsen als sittliche Urteilsfähigkeit. Hiermit ist beim Logosbegriff eine specielle Bedeutung für das Erkenntnisleben gesetzt. Der intellektualistische Zug ist in der Ethik sämtlicher Apologeten symptomatisch. Ihnen allen ist der Weg zur Vollkommenheit der des Wissens. Besonders ist bei Tatian der Erkenntnisidealismus ein sehr bedeutsamer religionswissenschaftlicher Faktor. (In der Erkenntnis findet er die alleinige Bürgschaft der Unsterblichkeit.) Auch bei M. Felix geht die Erkenntnis der Liebe voraus. Bei der Bestimmung des in Frage kommenden Wissens setzen die Apologeten mit einer religionsgeschichtlichen Theorie ein, in der sich der eigentümlich christliche Standpunkt vornehmlich bewährte. Das Wissen wurde in Übereinstimmung mit der damaligen auch unter Philosophen vorherrschenden Denkweise als Erkenntnis Gottes bestimmt. Diese Erkenntnis aber konnte sich, dem religiösen Glauben nach, in ihrer vollgiltigen Kontinuität nur in dem Bezirk jüdisch-christlicher Offenbarung entfalten. Die Wahrheit war die

alte Lehre des Moses und der Propheten. Wer aber durch sie sprach, war kein anderer als — der Logos. Auch eine zweite Funktion fiel dem Logos auf religionsgeschichtlichem Boden zu, nämlich diejenige, die irrationalen Momente der geschichtlichen Episoden in das theologisch richtige Licht zu stellen (so besonders bei Justin und Theophil). Eine doppelte Anwendung des religionsgeschichtlichen Begriffs wurde auf diese Weise durch das Bibelwort veranlafst. Der Logos übernahm die ethische Führung der Menschen und er war das Gewand der Beziehungen Gottes zu der Welt.

So kam vom Himmel der monotheistisch denkenden Christen nicht Gott selbst, sondern die Logos-Gottheit herunter. Die Duplicität des Gottesbegriffs mufste zu allerlei Reflexionen einladen. Auch finden sich nicht wenige beachtenswerte Bestimmungen bezüglich des theologischen Logosproblems. Sehr häufig beschäftigt die Apologeten der Gedanke an den Modus, wie der Logos eine von dem Gott Vater verschiedene Gröfse wurde. Typisch war die Vorstellung, die jedoch nicht immer zur Klarheit gelangt, dafs der Logos als eine Vernunftkraft zwecks der Weltschöpfung aus Gott heraustrat. Dieses Heraustreten wurde unter dem Gesichtspunkt eines göttlichen Willensaktes betrachtet und der Sohn als ein *γέννημα* Gottes bezeichnet. Ein zweites Moment der theosophischen Beziehungslehre ist mit der Inkarnation des Logos gesetzt. Der zwiefache Begriff harrte einer logischen Näherbestimmung.

Theophil hatte die Lehre von dem Logos endiathetos und dem Logos prophorikos vorgetragen. Durch eine derartige innere Teilung des Logos war eine technisch philosophische Begriffsökonomie für die theologische Anschauung nutzbar gemacht, und der christliche Begriff erhielt ein neues spekulatives Relief. Neben den Logos aber stellte die christliche Theologie weitere Gröfsen, vor allem den Geist, dem die traditionell christliche Phantasie neben dem Vater und Sohn eine besondere theologische Bedeutsamkeit verlieh. Freilich war das Interesse, das dem Geist zu teil wurde, im Vergleich mit dem, das dem Vater und dem Sohne geschenkt wurde, nichts weniger als ebenmäfsig. Und nicht überall kommt die theologische Trias zum Vorschein.

Manchmal verwischt sich jede Grenze, die eine Sonderfunktion für den Geist, im Unterschied zum Logos, wahren sollte (so bei Justin). Oder die Sophia erscheint als ein Begriff von ebenso grofser theologischer Tragweite wie der Geist (Theophil). Im Octavius kommt ein theologischer Geistesbegriff überhaupt nicht in Frage. Auf der andern Seite ist der Versuch eines Athenagoras, für die drei Gröfsen Vater, Sohn und Geist begriffliche Bestimmungen aufzustellen, aller Beachtung wert. — Aufser den drei angeführten Begriffen: Gott Vater, Logos und Geist machen sich aber in den Erörterungen der Apologeten auch andere theologische Begriffe bemerkbar: die Weisheit, die Engel und die Dynameis vervollständigen auf verschiedene Weise das theologische Gebilde. Bald ist der Logos ein Sammelwort, das abwechselnd durch Begriffe wie Engel, Dynamis und Sophia expliziert wird, bald erscheinen jene Begriffe als selbständige logosophische Gestalten. Namentlich sind die Engel und Kräfte bei Justin und Athenagoras hervorzuheben. Sie werden der Rangstellung und Aufgabe nach dem Logos-Sohn untergeordnet. Eine besondere Aufmerksamkeit können die mit dem Logos äquivalierenden Begriffe, *ἀρχή* bei Tatian und Theophil, samt der *φωνή*, von der Theophil (vgl. auch Tatian) spricht, beanspruchen.

Bei alledem blieb doch der Logos selbst der geläufigste Name unseres ideengeschichtlichen Begriffs, und zwar ist dabei entschieden von dem griechisch-alexandrinischen Thema auszugehen. Die Grundbedeutung der apologetischen Logosvorstellung ist die der Vernunft. Daran haben sich weitere biblische und andere Motive geschlossen, und Wort, Kraft, Weisheit sind Begleitvorstellungen geworden. Der religiösen Lage entsprechend ist zu erwarten, dafs der Hauptton bei dem Glied aus der Kette logosophischer Bestimmungen weilen mufste, worin die Logosreligion ihr christliches Specificum hatte, d. h. bei dem Dogma von dem inkarnierten Logos. Dafs die geschichtlich menschliche Gestaltung des Logos, wie sie das christliche Denken in der Erscheinung Jesu Christi annahm, eine hervorragende Vorstellung bei den Apologeten gewesen ist, leuchtet von selbst ein, und Andeutungen bei den Apologeten zeugen dafür. Wenn von

dem Logos als Gesetz gesprochen wird, wird direkt oder indirekt an die Lehrwirksamkeit Jesu gedacht worden sein. Denn die Vorstellung des christlichen Logos-*νόμος* ist nach Analogie des häufig erwähnten Christus-*διδάσκαλος* gebildet. Dieselbe persönliche Anschauungsform ist überall da in den Logoserörterungen nahe gelegt, wo der Logos in der Symbolsprache des Kultus Bedeutung hat als Seelenpfleger. So wenn der Logos bei Tatian, in der Schrift de resurrectione u. a. als der Arzt erwähnt wird. Die geschichtliche Gestalt des Religionsstifters ist gerade in den Blickpunkt getreten, wenn die Apologeten sich gegen den Spott der Heiden äufsern, welche es lächerlich fanden, dafs man einen Menschen, zumal einen Bestraften, als den Sohn Gottes deklarierte. Justin ist vor allen derjenige Apologet, der ein reichliches Material vorbringt, das sich auf den *λόγος μορφωθείς* bezieht. Momente aus dem Leben Jesu werden in das religiöse Gebilde hineingetragen, dessen Inhalt doch nach der prinzipiellen religionsphilosophischen Haltung schon mit dem Logosdogma wesentlich erschöpft sein sollte. Wir finden bei Justin viele geschichtliche Daten, dazu eine religiöse Mystik, die eine Einwirkung des Logos-Christus auf den menschlichen Seelenzustand lehrt[1]). Überhaupt dämmert hier schon das theoretische Ineinander von Person und Idee, das später der christlichen Dogmatik ihre eigentümliche Mischfarbe geben sollte.

Aber in dieser Beziehung steht Justin unter den alten Apologeten allein. Und auch bei ihm läfst sich eine christliche Logosanschauung darstellen, bei der von diesen konkret geschichtlichen Zügen abstrahiert wird. Denn diese letzteren sind durch keine zusammenhängende dogmatische Anschauung innerlich verknüpft. Es wird keine Theorie von Glauben, Gnade, Erlösung und Rechtfertigung vorgetragen. Die christologischen Ausführungen werfen über seine religionsphilosophische, von dem Logosgedanken beherrschte Total-

[1]) Etwas abseits von dem ganzen übrigen ideengeschichtlichen Zusammenhang liegt die hin und wieder in der christlichen Litteratur (vgl. Tatian) auftauchende Bedeutung des Logos als heilendes Wort, ähnlich dem Zauberwort der Altertumsvölker.

anschauung kein Licht, sondern sie stehen da, wie der Mond am Tageshimmel; man wird versucht zu fragen: wozu? Und bei den anderen Apologeten findet sich kein christologischer Stoff. Solches pafste ihnen nicht in die Beweisführung, die sie unternahmen. Diese Christen sind in ihrer Denkweise ganz von den philosophischen Kategorieen gefesselt. Es ist doch ein überaus beachtenswerter Umstand, dafs der Name Jesu bei ihnen gar nicht vorkommt und die Person nur wie eine Silhouette unter religionsphilosophischen Begriffsgestalten erscheint.

Diese indifferente Haltung dem traditionellen Stoff gegenüber bekundet, wie energisch der Trieb unter den damaligen gebildeten Christen vorhanden war, dasjenige wissenschaftlich zu zerlegen[1]), was man als frommer Mensch sich angeeignet hatte. Die Apologeten wollten den Inhalt des neuen Glaubens zu einer siegreichen philosophischen These umbilden. Sie sprachen darum die Sprache der damaligen Wissenschaft. Und hier begegnete ihnen gleich an der Schwelle die Lehre vom Logos.

Nicht wenig wunderbar ist der Umschlag, der sich an diesem Logos als christlichem Terminus vollzieht. Zuerst wollte der Begriff nur wenig zu der christlichen Predigt passen; in den Schriften vor und aufser der christlichen Apologie klingt dieser Begriff als ein Fremdwort in der religiösen Muttersprache. Jetzt war er das Losungswort geworden und bedeutete den Schlüssel, mittelst dessen man das mit sieben Siegeln geschlossene Weltgeheimnis offen legte.

Dem Begriff haftete wesentlich seine Doppeldeutigkeit an. Er bezeichnete einerseits die produktive göttliche Vernunft, andererseits das Offenbarungswort. Die zwiefache Bedeutung war schon mit der altstoischen Begriffsfassung gegeben (vgl. die Theorie von dem Logos endiathetos und dem Logos prophorikos). Ihre dogmatische Ausprägung hatte

---

[1]) Diese Neigung auch der Christen für wissenschaftliche Bestimmungen des theologischen Gegenstandes bezeugt am Auslauf der hier betrachteten litterarischen Periode Tertullian, wenn er de praesc. haeret. 8 schreibt: Venio itaque ad illum articulum, quem et nostri praetendunt ad ineundam curiositatem. Scriptum est, inquiunt, Quaerite et invenietis etc.

sie gefunden bei Philo, der mit Hilfe dieses Begriffs eine für die Folgezeit so wichtige exegetische Kunstfertigkeit der Schriftbehandlung entwickelte. Die Apologeten machen hier zum Teil schon einen guten Anfang. Bald sollten die litterarischen Vertreter der Kirche in der Verwendung der Methode die erstaunlichste Erfindsamkeit zeigen, und immer höher wuchs der kirchliche Logossturm gegen den theologischen Himmel.

Es blieb bei den Apologeten im Vergleich mit späteren Kirchenschriftstellern noch vieles unfertig. Aber das ist, wissenschaftlich beurteilt, ihr Lob. Denn das, was hinfort fertig gebracht werden sollte, war eine Amalgamierung von Vorstellungen, die den Tod des reineren kritischen Denkens vorbereiten sollte. Die Apologeten haben sich die logisch unstatthafte Vermischung religiöser Symbole und philosophischen Denkens noch nicht oder nur ausnahmsweise zu Schulden kommen lassen. Insofern überragen sie weit ihre kirchlichen Nachfolger, und ihnen kommt eine gröfsere Anerkennung des wahren philosophischen Gefühls zu, als man ihnen gewöhnlich spendet. Nicht die Alexandriner sind es, die auf christlichem Boden die erste christliche Wissenschaft geschaffen haben. Letztere sind auf kirchlichem Boden die Begründer des ersten christlichen Lehrsystems. Die ersten philosophischen Denker innerhalb der Kirche sind aber trotz aller Lückenhaftigkeit im einzelnen die Reihe der christlichen Apologeten von der Mitte bis Ende des zweiten Jahrhunderts.

Fünftes Kapitel.

Die Logoslehre bei den ketzerbekämpfenden Schrifttheologen der altkatholischen Kirche.

Es werden in diesem Kapitel einige Kirchenschriftsteller vorgeführt werden, deren litterarische Leistungen überwiegend die Adresse gegen unkatholische Friedensstörer innerhalb der kirchlichen Religion tragen, wiewohl auch nebenbei gegen heidnische Verkennungen und Anfeindungen reagiert wird. In ihrer Argumentation fufsten diese kirchlichen Autoren auf den alten Apologeten, deren Einflufs auf die hier zu behandelnden Autoren sehr hoch anzuschlagen ist. Nichtsdestoweniger haben wir es hier mit einer neuen Phase der christlichen Logostheologie zu thun; und zwar sind es vornehmlich zwei Faktoren, die eine Wandelung des kirchlichen Begriffs herbeiführten. Der eine ist die Fixierung des neutestamentlichen Schriftkanons, der andere die Bedeutung für den kirchlichen Lehrbegriff, welche die regula fidei gewann. Die Sammlung und endgiltige Kanonisierung der neutestamentlichen Schriften ist das Ergebnis eines längeren Prozesses. Gegen Ende des zweiten Jahrhunderts aber, d. h. schon beim ersten der im vorliegenden Abschnitt in Betracht kommenden Schriftsteller, tritt uns die Kanonisierung als vollendete Thatsache entgegen[1]). Die logo-

[1]) Harnack, Dgmg. I, 275.

sophischen Elemente, die in den neutestamentlichen Schriften enthalten waren, und die bis dahin bei kirchlichen Schriftstellern nur spröde durchklangen, gelten hinfort als Textgrundlage für lehrhafte Auseinandersetzungen. Die Bewegung auf einen bestimmten Typus hin, die schon durch diese Thatsache bedingt war, wurde noch entschiedener durch den dominierenden Einflufs auf die litterarische Lehrproduktion bewirkt, den die kirchliche Glaubensregel ausübte. Diese regula fidei war ein in mehreren kirchlichen Kreisen, nach Caspari in Rom, Nordafrika, Gallien, nachweisbar sehr früh vorhandenes und nach der kirchlichen Annahme auf apostolische Überlieferung zurückgehendes kurzes Bekenntnis, das besonders als Taufsymbol diente, an dem aber in dem Kampf gegen die Häretiker die kirchliche Lehrentwickelung Rückhalt suchte[1]). In dem Kampf, die häretischen Elemente auszuscheiden, hat sie auch den bezweckten Dienst geleistet, aber der Gewinn ist teuer geworden. Der Preis, der bezahlt wurde, ist die freiere religiöse Spekulation, die noch bei den alten Apologeten so achtungswerte Früchte getragen hatte. Den kirchlichen Schriftstellern legte hinfort die Glaubensregel Zwang auf. Der regula stellte sich die nunmehr doppelte Bibel bedeutungsvoll zur Seite. War durch jene Glaubensregel die produktive Einbildungskraft eingeengt worden, so wurde noch dazu das mühsam zu stande gebrachte logische Logosgebilde nur zu oft versandet durch die darüber gestreuten Schriftworte. Es ist überhaupt nicht mehr die religionsphilosophische Spekulation thätig, sondern ein mit religiösen Überlieferungen gesättigtes Gefühl bildet so zu sagen ein Prisma, in dem sich die Strahlen einiger philosophischen Vorstellungen aufs mannigfaltigste brechen.

Wenn man auf diese Thatsache einen philosophiegeschichtlichen Mafsstab anwendet, wird das Urteil über dasjenige, was in unser Kapitel gehört, nicht günstig ausfallen können. Andererseits wird der Religionskritiker

---

[1]) Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben, 1886, 352 ff. Ungedruckte Quellen zur Geschichte des Taufsymbols, Christiania 1869, II, 48 ff. III, 142 ff.

durch das, was die neue Methode vorbringt, zum Teil entschädigt. Denn was der Spekulation entzogen wurde, das wurde von der Geschichte jedenfalls zum Teil wieder eingebracht. Vor allem kam jetzt die historische Gestalt Jesu mit vielen an seine Person geknüpften religionsgeschichtlichen Motiven zu neuer Geltung, und die Assimilation des von der Philosophie erborgten Logosbegriffs mit dogmatischen Elementen des vulgären Glaubens gab der religiösen Phantasie einen reichhaltiger abgestuften Gegenstand. Das zeigt sich schon bei dem ersten dieser Gruppe von kirchlichen Lehrern, bei dem überhaupt die Eigentümlichkeiten des oben angedeuteten litterarischen Genres in bedeutsamer Vollständigkeit vorhanden sind. Dieser Autor ist der Presbyter Irenäus aus Kleinasien.

Bevor wir aber auf dessen Lehraufstellungen eingehen, müssen wir einen gleichzeitigen oder vielleicht vor Irenäus schreibenden kirchlichen Autor berücksichtigen, der in auffallend paralleler Weise zu dem Lyoner Presbyter logosophisch räsonniert, und dem in der Reihe dieser christosophischen Logoslehrer ein selbständiger Platz anzuweisen wäre, wenn von seinen Werken mehr vorhanden, oder wenn dasjenige, was seinen Namen noch trägt, wirklich als zuverlässiges Material zu behandeln wäre.

Dieser Autor ist der Bischof Melito von Sardes, dessen Wirkungszeit dank mehrfacher Erwähnung bei den Alten sich ziemlich genau in die Jahre 160—190 einrahmen läfst[1]). Von seiner sehr fruchtbaren Schriftstellerei ist, wie bemerkt, nur weniges auf uns gekommen, aber sein Einflufs auf spätere kirchliche Schriftsteller ist ideengeschichtlich bedeutsam[2]); und auch aus dem, was noch von ihm aufbehalten ist, geht sein schriftstellerischer Geist deutlich hervor.

Melito hat in Christus den von ewiger Zeit her seienden Logos Gottes angebetet[3]). Die Gottheit dieses Logos-Christus

---

[1]) Harnack, L.G. II. I, 359 fg.

[2]) Besonders ist seines Einflusses auf Tertullian zu gedenken. Vgl. Harnack, Texte u. Unters. I, 1. 240 ff.

[3]) Fragmenta Melitonis in Otto, Corpus Apol. IX, S. 413 *μόνου θεοῦ, τοῦ πρὸ πάντων καὶ ἐπὶ πάντων καὶ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ ὄντος θεοῦ λόγου πρὸ αἰώνων ἐσμὲν θρησκευταί.* Vgl. Fr. 6 fin.

hat er unter den Gesichtspunkt des Erlösergedankens gestellt in der seltsamen, von Anastasius Sinaita (im 7. Jahrh.) aufbewahrten Aussage: *ὁ θεὸς πέπονθεν ὑπὸ δεξιᾶς Ἰσραηλίτιδος*. Hier hat der durch die jüdischen Machthaber veranlaſste Tod Christi — in der Sprache der Transcendentaltheologie als der Tod Gottes bezeichnet — eine sehr bemerkenswerte theoretische Perspektive bekommen. Die Vorstellung hat bei dergleichen Äuſserungen andere Bahnen eingeschlagen als bei den alten Apologeten. Ein Wert des kirchlichen Glaubens ist dort eingeglitten, wo das spekulative Logosthema einen allgemeineren ethischen Zusammenhang statuiert hätte[1]).

Erst bei Irenäus sind wir im stande, ausführlicher die Motive zu reproduzieren, die eine christosophische Logostheologie hervorgerufen hat. Dieser aus Kleinasien stammende Kirchenvater tritt uns ums Jahr 177 als Presbyter in der gallischen Gemeinde zu Lyon entgegen, wo er auch später als Bischof wirkte. Sein Leben brachte ihn mehrfach in Beziehungen zu Rom. Diese Stadt tritt schon damals als der Brennpunkt des kirchlichen Lebens im Westen hervor; hier wurden ferner die politischen sowie die theoretischen Angriffe auf das christliche Bekenntnis inspiriert; und hier reagierte man schlieſslich am intensivsten gegen die separatistischen, resp. häretischen Glaubensbewegungen. Die Schriftstellerei des Irenäus trägt hiervon den Stempel. In Sonderheit ist sein Hauptwerk, *ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως*, dessen Abfassung in das vorletzte Jahrzehnt des 2. Jahrhunderts fällt[2]), gegen die Häresie des Gnostikers Valentin gerichtet.

---

[1]) Noch ausgesprochener läge bei dem hier erwähnten Autor die specifisch religiöse Logostheologie vor, wenn die melitonische Provenienz der vier bei Otto S. 419 ff., 497 ff. gedruckten und ins Lateinische übertragenen Bruchstücke als sicher angenommen werden könnte. Der eigentümliche Ton des homiletischen Vortrags und die dogmatische Dialektik erinnern aber in ihrer Art an christliche Schrifterzeugnisse jüngeren Datums. Die christologische Theologie geht über diejenige des Irenäus hinaus. — Sicher rührt die syrisch erhaltene Apologie nicht von der Feder Melitos her.

[2]) Harnack, L.G. II. 1, 320 ff. Ich citiere nach Harveys Ausgabe, Cambridge 1857.

Bei Irenäus sehen wir recht deutlich, wie eine dogmengeschichtliche Norm zu principieller Geltung gebracht wurde: nämlich die „apostolische" Glaubensregel, die er aus dem Taufbekenntnis abstrahierte, und für die er in Überlieferungen altkirchlicher Berufsmänner weitere Stütze suchte[1]). Die Regula enthielt aber ihrem Hauptzwecke nach normative Heilslehre. Das Heil war vollends nach dem Inhalt des Bekenntnisses, sowie nach dem allgemeinen Durchschnittsbewufstsein der Gemeinde an die Persönlichkeit des Religionsbegründers geknüpft. So konnte es nicht anders kommen, als dafs die von den alten Apologeten unerwähnt gelassene Gestalt des Erlösers direkt in den Vordergrund rückte. Die geschichtliche Persönlichkeit Jesu erscheint plötzlich wieder im Lichte lebendiger Anschauung. Sie ist für denjenigen, der die Kirchenväter des zweiten Jahrhunderts im Sinn hat, eine Erinnerung, die ihm erst beim Lesen von Ignatius mit einiger Lebendigkeit geblieben sein wird[2]). Jesus erscheint aber in den Ausführungen des Irenäus im theologischen Gewand des Erlösers, des mystischen Weltrestaurierers. Die Erlöservorstellung, mannigfaltig potenziert durch das wiederbelebte Wort des Neuen Testaments, schlägt in eine von dem griechischen Logosgedanken diametral verschiedene Richtung aus[3]). Auch die alexandrinische Religionsphilosophie ent-

---

[1]) I, 1, 20 *κανὼν τῆς ἀληθείας ὃν διὰ τοῦ βαπτίσματος εἴληφε.* Vgl. I, 15 und Kap. 2, wo Irenäus ein Credo giebt.

[2]) Harnack, Dgmg. I, 136. Mit Recht betont Loofs (Leitfaden zum Stud. der Dogmeng., 3. Aufl., Halle 1893, S. 91 ff., vgl. S. 66) den traditionellen Boden, der für dergleichen Motive in Kleinasien statuiert werden mufs. Eine typisch ausgebildete, in sich geschlossene kleinasiatische Theologie läfst sich jedoch nicht aufstellen. Abgesehen von dem soeben betrachteten apologetischen Litteraturkreise mit dessen ausgeprägten Motiven, ist die Kodifikation der neutestamentlichen Bibel seit den Tagen der paulinischen Schriftstellerei der erste litterargeschichtliche Faktor von nennenswerter Bedeutsamkeit innerhalb der kirchlichen Produktion.

[3]) Die Vorstellung ist bekanntlich jüdischer Art, und ihre Wurzeln in der christlichen Welt mögen in letzter Instanz auf altmessianische Erwartungen und damit zusammenhängenden Sühnvorstellungen zustande gekommen sei. Die Zeit des endenden 2. und noch mehr die des beginnenden 3. Jahrhunderts war ihrer Wiederbelebung günstig.

hält sie noch nicht. Die specifisch christliche Logostheologie bereitet sich vor. Sie ist im Grunde der Sache nach keine Logostheologie, sondern eine kirchliche Christustheologie.

Aber diese Theologie, deren wahre Unterlage das in der kirchlichen Heilslehre verkündete Christussubjekt ist, hat an die apologetischen Logoserörterungen angeknüpft. Die logosophischen Elemente des Irenäus in ihrer durch die angedeutete dogmengeschichtliche Assimilation bedingten Eigentümlichkeit sollen im folgenden dargelegt werden.

Die Anregung, welche Irenäus von seinen gnostischen Gegnern bekommen hat, zeigt überall Spuren in seiner Theologie. So bringen ihn polemische Anseinandersetzungen immer auf das Dogma zurück, dafs der Weltschöpfer kein anderer sei als der höchste Gott. Auf das theologische Schema Valentins führt auch die stark hervortretende Reflexion über den ethischen Weltzusammenhang zurück. Hiermit haben wir die zwei Hauptstücke der Theologie des Irenäus angedeutet. Dazwischen kommen dann noch weitere theologische und ethische Lehrmomente.

Schon die Weise, in der Irenäus den Gottesbegriff auffafst, bekundet sein vorwiegend religiöses Interesse. Er stellt kein das Denken befriedigendes Abstraktum auf, sondern er sucht ein Ideal, das den frommen Empfindungen entspräche. In die Charakteristik Gottes führt er die Liebe als konstitutive Gröfse ein. Die macht ihn den Menschen erkennbar [1]. Mit sichtlichem Gefallen eignet er sich eine Aussage des Plato an, derzufolge die Entstehung der Welt auf die Güte

---

Die damals in Kurs kommenden religiösen Riten zeugten von einem Allgemeingefühl, das in einer oft leidenschaftlich ausschweifenden Theurgie Befriedigung suchte. Vgl. über die damalige Verbreitung der orphisch-dionysischen Kulte Dietrich Nekyia 160 fg., 194, 228. Vor allem hatte die ungeheure Popularität der aus Asien in das Reich importierten Sühnreligionen, wie sie uns namentlich im Mithrakultus entgegentreten, den Übergang von einer philosophischen Erkenntnistheologie zu einer theosophischen Religionssymbolik, wie wir sie jetzt gewahren, zu einer zeitgemäfsen Bewegung gemacht. Vgl. über den Mithraismus unter Marc Aurel und besonders unter den Severen J. Réville: La religion à Rome sous les Sévères, Paris 1886, S. 78, 84 ff., 93 ff.

[1]) III, 38, 2. IV, 24, 2.

Gottes zurückzuführen sei[1]). Die Welturheberschaft Gottes tritt, wie schon bemerkt, in den Vordergrund, und so sehr auch Irenäus betont, dafs Gott unveränderlich und unbegreifbar ist, so gehen ihm jedoch die Bestimmungen voraus, die ihm Gott aktiv in den konkretesten Beziehungen zur Welt darstellen. Den von den Apologeten angeschlagenen spekulativen Ton hält er noch fest, wenn er die Einheitlichkeit der von Gott herrührenden Weltsubstanz so stark betont[2]), oder wenn er den Willen Gottes als die alles durchdringende Substanz charakterisiert[3]). Gewöhnlich aber denkt er einfach im Schema des biblischen Wortes, das die Gottheit als einen Werkmeister einer willkürlich ins Dasein gerufenen, dem Gotteswesen fremden Masse gegenüberstellt.

Neben Gott hat aber Irenäus, um die erste Kausalität zu beschreiben, den Logos gestellt. Seine Ausführungen über diesen Punkt zeigen ihn uns aber recht in seiner spekulativen Schwäche. Wir vernehmen von einem schöpferischen Wesen, das dem Gottesbegriff zur Seite steht[4]). Dabei aber hebt er ausdrücklich hervor, dafs es nicht in dem Wesen der Gottheit liegen soll, dafs eine Mittlerschaft bei der Schöpfung und Regierung der Welt zur Hilfe kam[5]). Aber womit will er dann die Legitimität dieses Begriffes als Welterklärungsmittel beweisen?

Die Unklarheit setzt sich fort, ja nimmt zu, wenn man bei Irenäus Aufschlufs über die begriffliche Art dieses Wesens sucht, das durch keine ontologische Notwendigkeit auf die Weltscene gebracht wurde. Hierüber lesen wir, was bald in die eine, bald in die andere Richtung führt. Nach mehreren Aussagen müfste es fast so scheinen, als bildete der Logos neben Gott eine deutlich unterscheidbare selbständige Persönlichkeit. So wenn in bedeutsamer Weise die immerwährende

---

1) III, 41.

2) II, 58, 2.

3) II, 47, 2.

4) V, 18, 2; vgl. V, 15, 2. In ventre plasmavit nos verbum dei.

5) IV, 14 . . . neque rursus indigente ministerio ad fabricationem eorum quae facta sunt. Die Veranlassung dieses Urteils ist geschichtlich klar genug: principielle Abwehr der Äonenbetrachtungen der Valentinianer.

Koexistenz des Sohnes mit dem Vater gelehrt wird[1]), und wenn dieses Zusammensein inhaltlich durch eine Thätigkeit bestimmt wird, deren Objekt Gott ist[2]). Wenn dieses Beisammensein wiederum als ein Innesein des Sohnes im Vater bestimmt wird[3]), so ergiebt sich jedoch nicht gleich daraus, dafs der Sohn als etwas Unpersönliches vorgestellt sei. Denn in völlig adäquater Weise findet sich die mystisch aussehende Vorstellung umgekehrt auf Gott angewendet. Irenäus sagt nicht nur, dafs der Sohn im Vater, sondern auch, dafs der Vater im Sohn sei[4]). Eine nicht geringe Zahl von Äufserungen bei Irenäus lassen jedoch die selbständige Gestaltung des vorweltlichen Logosbegriffs als eine ziemlich imaginäre Vorstellung erscheinen, die niemals recht vollzogen wird. Der spekulativen Formulierung des theologisch differenzierten Logosbegriffs ist er entschieden abgeneigt. Er will die Doppelgröfse des Logos endiathetos und Logos prophorikos nicht gelten lassen. Die Analogie zu der menschlichen Konstitution, die eine derartige Vorstellung geben würde, würde nach unserem Schriftsteller eine Unvollkommenheit der Gottheit bedeuten[5]), und dem Begriff des Absoluten wäre durch eine solche Zerstückung Eintrag gethan[6]).

Das Letztere ist beachtenswert. Dem Irenäus, den die gnostische Denkweise immer beunruhigte, lag viel daran, die ganze Fülle der theologischen Bestimmungen in den einen

---

[1]) II, 47, 2. II, 37, 3. III, 19, 1. IV, 34, 3, vgl. 7. Verbum, id est filius semper cum patre erat.

[2]) IV, 25, 1. Non enim solum ante Adam, sed et ante omnem conditionem glorificabat verbum patrem suum.

[3]) So z. B. gleich an der zuletzt citierten Stelle.

[4]) III, 6, 1. Qui est in patre et habet in se patrem.

[5]) II, 16, 4.

[6]) II, 42, 2. Deus autem totus existens mens et totus existens logos quod cogitat hoc et loquitur et quod loquitur hoc et cogitat. Unserem Autor ist die alexandrinische Kunst, transcendentale Qualitäten zu substantialisieren, abhanden gekommen. Darum diese naive Opposition! — Wenn kurz zuvor an dieser Stelle Worte stehen, denen zufolge Irenäus in positiver Weise die zweigliederige Logoslehre acceptiert hätte, dann erkennt man hierin unschwer die Einschaltung eines späteren Abschreibers.

und selbigen Begriff des höchsten Gottes hineinzuverlegen. Auch der Logos verschwindet mit in diesem theologischen Monon. Er wird zum Gedanken Gottes[1]). Statt einer selbständigen Gröfse hätte man es also mit einer Qualität, einer Funktion des Gottesbegriffs zu thun. Verschiedene Äufserungen des Irenäus laufen geradezu darauf hinaus. Das thätige Selbst des Weltschöpfers ist seine Weisheit, sein Logos[2]). Der Sohn hat etwas Unsichtbares an sich[3]). Dieses Unsichtbare aber, erklärt Irenäus, das ist — der Vater[4]). Uns eine Vorstellung davon zu geben, wie der metaphysische Logosbegriff, mit dem Irenäus gleich seinen Vorgängern operiert, zu fassen sei, ist dem kleinasiatischen Theologen schlecht gelungen. Sein vorweltlicher Logosbegriff ist, auf seine theologische Beschaffenheit geprüft, nicht nur unsichtbar, er ist auch undenkbar. Eine Empfindung davon hat Irenäus selbst gehabt. Er resigniert auf das Unerkennbare des Mysteriums und erklärt das Verhältnis des Sohnes zum Vater für ein für die Menschen sowohl, als für die göttlichen Mächte unergründliches Geheimnis[5]).

So verläfst man den Abschnitt der theologischen Erörterungen des Irenäus über Gott und den metaphysischen Logosbegriff, ohne darüber befriedigenden Aufschlufs gefunden zu haben, wie er sich die Sache spekulativ zurechtgelegt hat. Aber die Erklärung hierfür liegt nahe. Die rein theoretische Spekulation hat es nicht vermocht, sein Interesse festzuhalten. Ein kosmologisches Thema hat er nie förmlich zur Untersuchung vorgenommen. Die Weltentstehung wird in seinen Erörterungen weder durch die

---

[1]) II, 42, 2. Cogitatio enim eius logos et logos mens et omnia concludens mens ipse est pater.

[2]) II, 47, 2. Fabricator qui fecit mundum per semet ipsum, hoc est per verbum et sapientiam suam.

[3]) In dieses Urteil des Irenäus hat sich ein echter hellenistischer Logoszug gerettet. Vgl. bei Philo, Leg. alleg. I, 48. De mundi opif. I, 6. De prof. I, 561. De cherub. I, 156.

[4]) IV, 11, 4. Die Aussage drückt auch die umgekehrte Vorstellung aus und erklärt das Sichtbare des Vaters für den Sohn. Das wird uns unter dem zweiten Hauptabschnitt der irenäischen Theologie beschäftigen.

[5]) II, 42, 3 fg.

alexandrinisch-platonischen Symbole, noch durch das biblische Logoswort beschrieben. Erst wo in der Darstellung die Geschichte einsetzt, fliefst der logosophische Stoff in gröfserer Fülle, und wo ein praktisch-religiöses Gefühl die Führung hat, denkt er konsequent. Den ganzen Enthusiasmus seiner Seele hat die Frage von den ethischen Zusammenhängen erweckt, und hier hat er in dem Rahmen, den ihm sein Glaube an die christliche Offenbarung gab, eine wirkliche Totalauffassung universellen Charakters angestrebt.

Die feineren philosophischen Distinktionen sind nicht Sache des Irenäus. Bei der Frage nach dem zweiteiligen Logos, dem prophorikos und dem endiathetos, strauchelt er über eine straffe Persönlichkeitsidee. Ein ideales Gebilde von der durch den Logos geformten Welt ist ihm nirgends gegenwärtig. Sehr bezeichnend ist der schon an sich auffallende Gebrauch, den Irenäus von dem Ausdruck Gottes Hand (resp. Hände) als Bezeichnung für den Logos (und den heiligen Geist) macht, um die Schöpfung Gottes anschaulich zu machen [1]). Wo unser Autor sich konkret äufsert, klingt seine Rede anthropomorphisch. — Wie aber bei Irenäus die Hand Gottes in die Materie greift, so zeigt sich sein Gesicht in der Geschichte.

Es gehört mit zum Wesen Gottes und ist nach Irenäus ein Willenstrieb des Vaters, dafs er erkannt werde [2]). Dieses Erkanntwerden Gottes wird aber vermittelt durch den Logos-Sohn, den Irenäus einfach das Sichtbare des Vaters nennt [3]). Die Offenbarungsweise Gottes stellt sich Irenäus in geschichtlichen Abstufungen vor. Er unterscheidet die Zeit vor Christus, nach Christus und im Zustand der Vollendung im Jenseits [4]) und sucht im Anschlufs an die herkömmliche Dreiteilung des göttlichen Begriffs den Geist, den Sohn und den Vater successive dabei wirksam sein zu lassen. Daneben teilt

---

[1]) III, 30. IV praef. 3. IV, 34, 1. V, 1, 3. Gott sprach (Gen. 1, 26) zu seinen Händen V, 6, 1. V, 16, 1. V, 28, 3.

[2]) IV, 11, 3 *ἄνευ θεοῦ μὴ γινώσκεσθαι τὸν θεόν, αὐτὸ δὲ τὸ γινώσκεσθαι τὸν θεὸν θέλημα εἶναι τοῦ πατρός.*

[3]) IV, 11, 4 fg. Visibile patris filius. Agnitio enim patris filius. Vgl. IV, 11, 1.

[4]) IV, 34, 5.

Irenäus die altalexandrinische Anschauung, der zufolge der Logos der Offenbarer Gottes für die Frommen des Alten Testamentes sei und die wahre Realität bedeute, die hinter den alttestamentlichen Episoden stecke[1]). Die Stätte der göttlichen Logosbeziehungen findet er eigentlich nur im Alten Testament. Die Heiden treten wenig in seinen Gesichtskreis. Gelegentlich zeigt er jedoch, dafs er auch bei den letzteren eine gewisse Gotteserkenntnis annimmt, obwohl die darauf gehende Vorstellung ganz in der Peripherie seiner theologischen Totalanschauung liegt[2]). Das Band ist ihm die auch unter den Heiden teilweise vorkommende Lehre von der göttlichen Providenz. Aber auch für diese ist die eigentliche Heimstätte die alttestamentliche Welt mit ihren Logosoffenbarungen, wie sie die Bibel überliefert. Irenäus weilt mit Vorliebe bei dem Vorsehungsgedanken. Die Leitung der Menschen, die Fürsorge um die Welt und um den Gang der Geschichte ist eine wesentliche Funktion seines Logos-Christus. Der Logos spricht mit den Menschen, züchtigt sie und führt sie zum Ziel der Vollendung[3]).

Der ganze Befund theologischer Aufstellungen bei Irenäus ist aber von vornherein dadurch eigentümlich bestimmt, dafs der religions- und weltgeschichtlich wirksame Faktor ihm als eine historisch gegebene Gröfse vorschwebt. Wenn Irenäus vom Logos schreibt, denkt er an den Jesus, an den sich das Bekenntnis der Gemeinde anschlofs. Dieser Jesus Christus hat aber die Bedeutung, wenn nicht einer Universalidee, so doch eines religiösen Weltsymbols. Die Behauptung, dafs Jesus in seiner irdisch gegebenen Wirklichkeit, sowie in seiner kirchlich gegebenen Idealität der Logos sei (nicht etwa, dafs der Logos in ihm wohne), wird mit unglaublicher Beharrlichkeit von Irenäus aufgestellt: Jesus, der gewohnt hat unter uns, der Fleisch annahm, der auf das Holz gekreuzigt

---

[1]) IV, 4. IV, 20, 1. Inseminatus est ubique in scripturis eius filius dei.

[2]) III, 39.

[3]) IV, 21. IV, 44, 2. Semper assistens humano generi variis quidem dispositionibus. IV, 34, 7. Verbum dispensator paternae gratiae factus est ad utilitatem hominum. Vgl. die ausführliche Schilderung IV, 34, 8 und 10.

wurde, der die Taufe empfing etc. etc., *οὗτος αὐτός ἐστιν ὁ λόγος*[1]).

Und worin besteht nun der so bedeutsame Inhalt dieses Begriffs des Logos-Christus?

Irenäus bleibt in der Feststellung der Wertkriterien nicht ganz ohne Fühlung mit den moralistischen Theoretikern der apologetischen Schule. Er deutet gelegentlich auf das ethische Verdienst des hohen Kämpfenden und Siegenden[2]), den er als unser Vorbild und unsern Lehrer aufstellt[3]). Es ist aber dabei zu bemerken, dafs Irenäus dieses ideale Motiv mit in der Thatsache fand, dafs der Erhabene sich dazu herbeiliefs, Mensch zu werden und solcherweise neue ethische Anleitung zu geben[4]). In die Theorie der Vorbildlichkeit dringt das Moment der Inkarnation hinein und bringt den Gegenstand unter einen neuen Gesichtswinkel. Die Hauptvorstellung wird nämlich nunmehr nicht die der mahnenden und vorbildlichen Anweisung des ethischen Musters, sondern Irenäus setzt mit dem theologischen Dogma von dem Erlöser ein. Mit grofser Prägnanz drückt Irenäus dies aus, dafs der Sohn Gottes uns in jeder Form der Heiland ist[5]). — Diese seine Vorstellung von der Erlösung nach Inhalt und Form des Begriffs hat Irenäus zum Ausdruck gebracht in seiner Theorie von der heilsgeschichtlichen Rekapitulation.

Die Voraussetzung dieser Lehre bei Irenäus findet sich in der Anschauung von der Anlage des menschlichen Wesens auf das Göttliche. Die Menschen sind nach ihm ebensosehr Gottes bedürftig, wie umgekehrt Gott eben niemandes bedürftig ist. Ja in diesem Abhängigkeitsverhältnis der Menschen von Gott liegt ihr Ruhm[6]). Aber so fundamental auch dies Bedürfnis der Menschen ist, so wird es „doch“ unter natürlichen

---

[1]) I, 1, 20. V, 18, 1. III, 10. III, 17, 1 ff.

[2]) III, 19, 5. Luctatus est enim et vicit.

[3]) Praef. V. Verum et firmum magistrum sequens, verbum dei Jes. Chr. Vgl. IV, 38, 1.

[4]) V, 1, 1. Non aliter nos discere poteramus qua sunt dei, nisi magister noster, verbum existens, homo factus fuerit.

[5]) III, 11, 2. Agnitio salutis erat agnitio filii dei, qui et salus et salvator et salutare vere et dicitur et est. Vgl. III, 12, 6.

[6]) IV, 25, 1.

Umständen nicht befriedigt. Denn das menschliche Geschlecht hat einen Grundschaden erlitten. Der verhängnisvolle Abfall (der Sündenfall des biblischen Berichts) hat alles gestört. Das göttliche Gesetz wird hinfort übertreten; die Menschen sind Feinde Gottes geworden[1]). Ja die Sündhaftigkeit ist den Menschen geradezu Qualität geworden. Es müfste die Natur selbst geändert werden, sollte hier Rettung kommen[2]).

Dann erschien der Befreier. Der Logos, der seiner Art nach eine unsichtbare, geistig erhabene Gröfse war[3]), nahm Fleisch an, und diese Thatsache brachte in dem ethischen Totalbefund der Menschheit eine Wendung zustande, die Irenäus durch den Begriff *ἀνακεφαλαίωσις* (recapitulatio) des Menschengeschlechts bezeichnet. Der Ausdruck ist nicht von Irenäus geschaffen. Wie schon früher angeführt, hat Justin die Wendung und das Dogma, und Irenäus hat es von diesem geborgt[4]). Aber die nähere Entwickelung dieser Vorstellung stellt sich als die theologische That des Irenäus dar. Die einzelnen Vorstellungen, die in der Theorie verbunden sind, wird uns eine Stelle aus dem V. Buch klar machen, wo die religionsgeschichtliche Krise, ihre Notwendigkeit und ihr Erfolg eingehend besprochen werden. Es heifst hier[5]): In den vergangenen Zeiten wurde gesagt, dafs der Mensch nach dem Bilde (*εἰκών*) Gottes geschaffen sei, aber gezeigt wurde dies Bild nicht. Denn noch war der Logos unsichtbar, nach dessen Bild der Mensch geschaffen worden war. Darum — schliefst Irenäus — verlor er (der Mensch) auch leicht die Ähnlichkeit (*ὁμοίωσις*). Als aber der Logos Gottes Fleisch wurde, dann gab er in den beiden Punkten die entscheidende Bestätigung. Denn er zeigte nicht nur in Wahrheit das (Gottes-) Bild, indem er selbst dasjenige wurde, was sein Bild bedeutete, sondern er stellte auch mächtig die

---

1) V, 17, 1.

2) V, 1, 1. Contra naturam nos faciens discipulos potens dei verbum.

3) IV, 38, 2. Hujus verbum materialiter quidem invisibilem (sic! Der Übersetzer hat den mascul. griech. Logosbegriff in mente).

4) Irenäus IV, 11, 2. Vgl. oben S. 270. Suum plasma in semetipsum recapitulans.

5) V, 16, 1.

Gleichförmigkeit her, indem er den Menschen mit dem unsichtbaren Vater ähnlich machte. So weit die Worte des Irenäus. — Ein Doppeltes also ist das Wesen dieser Wiederherstellung. Die in die Menschheit niedergelegte, aber unvollendet gebliebene Idee brachte er zur Wirklichkeit, und zweitens vermittelte er dadurch die heilsgeschichtlich bedeutsame Ähnlichmachung des abgefallenen Menschengeschlechts mit der Gottheit. Eine Möglichkeit ist volle Wirklichkeit geworden, und ein Schaden ist wett gemacht. Die zahlreichen die Sache betreffenden Aussagen bei Irenäus reflektieren bald den einen, bald den anderen dieser zwei Gedanken. Die Voraussetzung beider Vorstellungen ist eine sehr ausgeprägte Ansicht von der Solidarität des Logos mit der Menschheit, die ja seine Schöpfung war[1]). Dabei hat die Hoheit des Übermenschlichen dem Bündnis, das er mit der Menschennatur einging, speciell theologische Kraft verliehen. Diese Reflexion erklärt, warum Irenäus so häufig auf den Gedanken von der Identität des Menschgewordenen mit dem Schöpfer-Logos zurückkommt[2]).

Die Aufgabe, die dieser so beschaffenen geschichtlichen Gröfse vorgezeichnet war, konnte sich nach dem oben Bemerkten teils als eine revolutionäre, teils als eine restitutive darstellen. Der Logos-Christus sollte die ethische Freiheit wiederherstellen, und er sollte die Macht des Bösen brechen[3]).

Noch mehr aber als die Überwindung der feindlichen Macht und das Überbieten der früheren Offenbarungshilfe durch eine neue, wirkungsvollere beschäftigt unseren Autor die positive Vorstellung der durch die Innovation herbeigeschafften ethischen Lebensbedingung. Irenäus kann sich diese Sache nach der Analogie von einer Adoption vorstellen[4]). Das Typische aber bei ihm ist, dafs das Verhältnis

---

[1]) Vgl. IV, 55, 2 *τὴν ἕνωσιν τοῦ λόγου τοῦ θεοῦ πρὸς τὸ πλάσμα αὐτοῦ.*

[2]) IV, 38, 1. V, 18, 2. IV, 24, 2.

[3]) III, 21, 6. Deus hominis antiquam plasmationem in se recapitulans ut occideret quidem peccatum, evacuaret autem mortem et vivificaret hominem. IV, 38, 1.

[4]) III, 20, 1. III, 17, 2. Filius dei hominis filius factus ut per eum adoptionem percipiamus.

einfach als eine fundamentale, bis auf die Wurzel des Menschengeschlechts zurückwirkende Erneuerung bezeichnet wird. Mit grofsem religiösen Pathos wird Christus in diesem Sinne als der neue Adam vorgeführt, der in einem neuen Weltakt dasjenige gut gemacht hat, was in den Anfängen der menschlichen Geschichte Adam verdorben hatte [1]). Durch diese ethische Deuterogenese sollten Gott und Mensch, Anfangspunkt und Schlufs der Ontologie, wieder verbunden sein [2]).

Eine irgendwie befriedigende nähere Analyse dieser Vorstellung hat Irenäus nicht gegeben. Es genügte ihm, das Postulat aufzustellen, dafs der Fleischgewordene alle vom Weibe Geborenen auf eine neue Basis stellte [3]). Unser Kirchenlehrer ist hier überhaupt nicht Denker, er ist Mysteriosoph [4]). Der mystischen Betrachtung gemäfs ist es auch, wenn er gelegentlich den Tod Christi als Moment der Rekapitulation mit hervorhebt [5]).

Innerhalb des Vorstellungskreises, den Irenäus sich selbst einmal willkürlich vorgezeichnet hat, behauptet er, dafs eine höhere Teleologie im einzelnen wahrzunehmen sei [6]). Nicht weil dabei irgend etwas logisch Beachtenswertes herauskommt, sondern damit die Anschauung unseres Autors in einiger Vollständigkeit dargestellt werde, sei hier erwähnt, wie Irenäus sich abmüht, eine Kausalität zwischen den verschiedenen Momenten zu statuieren. Er findet den Modus der Rekapitulation darin begründet, dafs das Mafs, in dem der Sohn

---

[1]) V, 14, 1. Ipse caro et sanguis secundum principalem plasmationem factus, salvans in semet ipso in fine illud quod perierat in principio in Adam. III, 19, 1. Longam hominum expositionem in seipso recapitulavit, in compendio nobis salutem praestans, ut quod perdideramus in Adam, id est secundum imaginem et similitudinem esse dei hoc in Christo reciperemus. III, 30 fg.

[2]) IV, 24, 2. Homo in hominibus factus est ut finem conjungeret principio id est hominem deo. IV, 34, 4.

[3]) III, 31, 2. Von dem menschlichen *σάρξ*: *ἣν εἰς αὐτὸν ἀνεκεφαλαιώσατο, τὸ ἴδιον πλάσμα σώζων.*

[4]) V, 36. Unum genus humanum in quo perficiuntur mysteria dei.

[5]) Pependit super lignum. V, 18, 2. Irenäus nimmt das joh.-paul. Dogma von der Erlöserwirkung des Blutes Christi auf. V, 1, 1 fg.

[6]) V, 14, 1.

Gottes erschien, sich nicht nach der Möglichkeit des Subjekts, sondern nach demjenigen richten dürfte, was die Menschen ertragen könnten [1]). Eine Wechselbeziehung zwischen unserer idealen Fassungsfähigkeit und der Zuständlichkeit der Erscheinungsform des Logos-Sohnes wird betont [2]). Der Umstand, dafs Christus vom Weibe geboren war, gilt ihm als wesentliches Erklärungsmoment [3]).

Irenäus spricht öfters in Verbindung mit dem Rekapitulationsdogma von einem göttlichen Entschlufs und von einer universellen Verordnung [4]). Der Zweck aber dieses göttlichen Willens und das Ziel der weltgeschichtlichen Inkarnationsthatsache enthüllt sich schliefslich in der Wiedervereinigung des Göttlichen und Menschlichen, denen beiden der Logos verwandt sei, so dafs er eben berufen sei, das gute Einvernehmen und die Einmütigkeit zwischen ihnen herzustellen [5]). Die Kommunikation der vorher getrennten Begriffe stellt sich Irenäus auch in mystischer Weise vor: durch Christus wurde ein Typus der gott-menschlichen Gemeinschaftlichkeit aufgestellt, und zwar so, dafs der Mensch sich dazu gewöhnte, Gott zu verstehen, und Gott sich dazu gewöhnte, in dem Menschen zu wohnen [6]). — Neben dieser esoterischen Betrachtung gewahrt man bei Irenäus auch die Reflexion auf den religionsgeschichtlichen Erfolg der Inkarnation des Logos. Er lehrt, gleich wie der Logos in der übersinnlichen Welt die obere Stelle bei den Geistern einnimmt, so wird er als Haupt der Kirche zu seiner Zeit die Weltherrschaft antreten [7]).

Hiermit haben wir die Hauptpunkte genannt, in denen Irenäus den Logosbegriff theologisch verwertet hat. In Be-

---

1) IV, 62.

2) III, 20, 1.

3) III, 31. Vgl. V, 14.

4) III, 17, 6. Unitus et consparsus suo plasmati secundum placitum patris et caro factus . . . veniens per universam dispositionem.

5) III, 19, 6. IV, 34, 7.

6) III, 21, 2. Die duale Vorstellung, dafs Gott dasjenige würde, was die Menschen sind, und die Menschen das, was Gott ist, scheint ein Lieblingsgedanke bei Irenäus. Dafs es religionsgeschichtlich so gekommen ist, leitet er von der Liebe Gottes ab. Praef. V.

7) III, 15, 6.

ziehung zum Logosthema stehen aber einige weitere Erscheinungen in dem Werke unseres Schriftstellers.

Wir finden bei Irenäus die altplatonische Vorstellung wieder, die in die religiöse Logoslehre so freudig aufgenommen wurde, und derzufolge die Beziehungen zum Göttlichen in ein ideales Beschauen desselben gesetzt wurden. Irenäus spricht vom Sehen Gottes und erklärt, dafs hierin ein Sein in Gott und ein Anteil am Leben gegeben sei[1]). Ahnlich wie für die Apologeten und sämtliche Logoslehrer ist für Irenäus die Erkenntnis Gottes eine sehr prägnante, ethisch gefärbte Bezeichnung[2]). Aber die Bedeutung der Erkenntnis als sittlich-religiöses Motiv erscheint doch bei Irenäus sowohl dem Umfang, als der Intensität nach mehr eingeschränkt als bei den apologetischen Theoretikern, die wir früher kennen lernten. Irenäus empfindet tief die Unzulänglichkeit des menschlichen Wissens[3]). Somit sind wir bei Irenäus Zeuge davon, wie ein logosophischer Zug auf die Neige geht. Neben der Erkenntnis, ja über ihr steht dem praktisch empfindenden Theologen der Begriff der Liebe: Niemand hat die Hoheit Gottes erforscht, sondern die Liebe macht ihn den Menschen kund[4]).

Diese Liebe setzt voraus, dafs trotz der verhängnisvollen Befremdung, die Irenäus annimmt, eine Grundübereinstimmung göttlichen Wesens und menschlicher Anlage vorhanden sei. Dieses Postulat jeder religionsphilosophischen Logoslehre liegt auch den Ausführungen des Irenäus zu Grunde. Aber die Vorstellung hat bei ihm mystische Färbung. Er sieht in Gott das erhabene Ehrenideal des Menschen und im Menschen eine Offenbarungsstätte göttlicher Weisheit und Tugend[5]).

---

[1]) IV, 24, 6. IV, 34, 5.

[2]) V, 12, 4. Agnitio dei renovat hominem. IV, 58, 9 lesen wir die tatianisch klingenden Worte: ἡ γνῶσις τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, ἥτις ἦν ἀφθαρσία.

[3]) I, 4. II, 37, 3. V, 42, 4 und 43.

[4]) IV, 34, 4.

[5]) III, 31, 2. Gloria enim hominis deus et omnis sapientiae ejus et virtutis receptaculum homo. Ähnlich scheint Irenäus die Art des göttlichen Wesens durch eine mystische Wechselbeziehung zwischen den Begriffen Vater und Sohn erkennbar gefunden zu haben. IV, 11, 2. IV, 11, 4. Invisibile filii pater, visibile patris filius.

In dem Gott-Menschen, dem Logos-Christus, wird diese mysteriöse Gleichung in eminenter Weise zur Wahrheit.

Der Grundstamm des Logos, insofern derselbe bei Irenäus nicht einfach statt Christus steht, ist der griechische Begriff; das Logosthema der alexandrinischen Religionsphilosophie, legitimiert durch die biblische, zumal die johanneische[1]) Anwendung und weitergebildet durch Justin, liegt den theosophischen Ausführungen des Irenäus zu Grunde. Die Bedeutung schwankt zwischen Wort und Vernunft, wie es in der jüdisch-christlichen Phase unseres Begriffs typisch ist. — Nicht unerwähnt sei es ferner, dafs die Bedeutung des Logos als Stimme Gottes sich auch bei Irenäus findet[2]).

Im übrigen erscheint unser Begriff hier, wie es altherkömmlich war, umgeben von einem Kranz logosophischer Gröfsen: die himmlischen Engel (und Kräfte). Es kann uns nach den vielfachen früheren Vorkommnissen dieser jüdisch-christlichen Engelvorstellungen nicht zweifelhaft sein, dafs der christliche Schriftsteller hiermit eine Reproduktion des Logosbegriffs gemeint hat. Der Engel wird in der christlichen Vorstellung, unter einem bestimmten Gesichtspunkt, zu nichts anderem als zu einem Miniaturbild der Logoshypostase. Dafs diese Engel dem Logos untergeordnet seien, wurde bald christlicher Glaubenssatz, und auch Irenäus unterläfst es nicht, diese theologische Reflexion auf das Rangverhältnis auszuführen[3]).

Unter den theologischen Hypostasen war aber in kirchlichen Kreisen immer dem Geiste eine bedeutsamere Sonderstellung gesichert. Aber keine Frage ist verwickelter, als durch welche Bestimmungen wohl bei Irenäus der Geist von dem Logos begrifflich auseinandergehalten wurde. Dieselbe Schwierigkeit begegnete uns schon bei früheren Kirchenschriftstellern. Durch die Fassung des Gottesbegriffs hatten sie die Notwendigkeit eines Mittelbegriffs theologisch begründet. Sie fanden in dem Logos diesen Mittelbegriff; dann

[1]) Stellen aus dem Prolog des 4. Evangeliums erscheinen häufig im Text des Irenäus.

[2]) V, 17, 2.

[3]) IV, 14. IV, 34, 1. V, 36.

aber ergab sich ihnen in dem Begriff Geist eine abgebleichte Doublette desselben.

Irenäus läfst den Geist thätig unter den alttestamentlichen Propheten auftreten und will dem Begriff einen Inhalt in der neutestamentlichen, wie in der alttestamentlichen Epoche sichern[1]). Die Ratschläge des Vaters (und des Sohnes!), die zukünftigen Ereignisse und die Erkenntnis der Wahrheit teilt der Geist den Menschen mit[2]). Schön! Aber was thut der Logos anders? Zuweilen ringt Irenäus sichtlich mit dem Gedanken, dafs der Geist eine Art propädeutische, auf die Vollwirkung des Sohnes hindeutende und vorbereitende Funktion hat[3]). Aber wie man sich dies näher vorzustellen hat, ist nichts weniger als klar.

Viel Hoffnung, irgend eine klare Anschauung zu bekommen, wenn wir nach dem gegenseitigen Verhältnis der drei Begriffe: Vater, Sohn und Geist fragen, können wir nach alledem nicht haben. In der That hat das, was Irenäus anführt, um die Trias in ihrer dreigliedrigen Beschaffenheit darzustellen, kein anderes Interesse als das, eine treffliche Illustration der theologischen Spielereien jener Zeit zu geben[4]). Dem Geist nahe steht die Weisheit, die öfters als dritter theologischer Begriff neben dem Logos einen Platz gefunden hat[5]).

Demselben Kreise kirchlicher Schriftstellerei, wie der des Irenäus ist, hat man aller Wahrscheinlichkeit nach den kleinen Brief an Diognet zuzurechnen, dessen Abfassung somit gegen Ende des zweiten oder Anfang des dritten Jahrhunderts anzusetzen wäre[6]). In dem Logosbild, das uns in dem Schriftchen begegnet, erscheinen in gesteigertem Mafse die für unseren Abschnitt der Logosgeschichte charakteristischen

---

[1]) IV, 20, 12; vgl. III, 18, 2.

[2]) IV, 50. IV, 53, 1.

[3]) III, 18, 1.

[4]) III, 19, 3. III, 6, 1. IV, 34, 6.

[5]) Siehe besonders IV, 20, 12 und Harnack, Dgmg. I, 455. Vgl. übrigens unter Theophil, dem in ähnlicher Weise der von dem Alten Testament geschützte Begriff der Sophia als eine bedeutsame und relativ selbständige theosophische Gröfse galt.

[6]) Harnack, L.G. II, 1, 513 ff. Der Brief ist merkwürdigerweise im ganzen Altertum und Mittelalter unberücksichtigt geblieben.

doppelten Vorstellungskomponenten. Einerseits ein hellenistisches Motiv, in unserem Brief eine fast stoische Weltbeschauung; andererseits das theologische Interesse des Christusanbeters. Letzteres überwiegt. Es giebt den Ausführungen gewissermafsen den Ton einer Doxologie und bringt in die Betrachtung praktisch religiöse Werte.

7, 2 lesen wir: Der allmächtige, allschaffende, unsichtbare Gott brachte die Wahrheit und den heiligen und unerfafsbaren Logos vom Himmel zu den Menschen herab, um ihn in ihren Herzen zu befestigen, nicht, wie jemand vermuten könnte, so, dafs Gott einen Diener oder einen Engel oder dergleichen schickte, sondern den Künstler und Bildner des Alls, durch den[1]) er die Himmel schuf. — (Es folgt eine Beschreibung:) Durch den er das Meer in die für dasselbe bestimmten Grenzen eingeschlossen hat......, durch den der Sonne das bestimmte Mafs ihrer Tagesläufe vorgezeichnet ist, dessen Gebot der Mond gehorcht, indem er in der Nacht scheint, und dem die Sterne gehorchen, die den Mond auf dessen Bahn begleiten, von dem alles geordnet und abgeteilt ist etc. etc.

In 10, 2 wird die Liebe Gottes zu den Menschen hervorgehoben und dabei eigens darauf hingewiesen, dafs er ihnen den Logos und den Nus gegeben hat, ferner dafs er sie nach seinem eigenen Bild gestaltet und ihnen seinen eingeborenen Sohn gesandt hat.

Unvermittelt stehen die beiden Fassungen des Logos nebeneinander. Die anthropologische und die kosmologisch-religionsgeschichtliche, in dem Geist des Briefverfassers begegnen sie sich als religiöse Motive, um Gott zu preisen[2]).

Als zweiter grofser Kirchenschriftsteller ist neben Irenäus

---

[1]) ᾧ τους οὐρανοὺς ἔκτισεν. Das ᾧ fasse ich instrumental auf. Dieser Dativ ist bekanntlich im Griechischen auch dann anwendbar, wenn das Mittel persönlich gedacht wird; διά c. gen. wäre ja eine gewöhnlichere Konstruktion. Der instrumentale Dativ drückt mehr als die Konstruktion mit διά aus, dafs das Mittel selbst an der Sache beteiligt ist. Vgl. Kühner, Gr. Gram., 2. Aufl., II, 1, 377 fg.

[2]) Aus der Epistel wäre noch mehr logosophischer Stoff heranzuziehen, wenn die zwei letzten Kapitel echt wären. Sie sind aber erst von einer späteren Hand an die Schrift gefügt.

in unserem Abschnitt der afrikanische Presbyter Tertullian zu behandeln. Gestorben nach 220, ist er als Schriftsteller schon vor dem Ablauf des zweiten Jahrhunderts aufgetreten (Apologeticus). Tertullian hat die vorangehende apologetische Litteratur zur Voraussetzung. Mit Irenäus trifft er in den Hauptpunkten seiner Christologie zusammen. Dafs er sich aufserdem besonders von Tatian abhängig zeigt, darauf wurde schon oben hingewiesen. Seine Schriftstellerei ist aber noch durch einen zweiten Faktor wesentlich bestimmt. Das ist seine durch stoische Erziehung geprägte Individualität. Die Thatsache ist um so interessanter, als sie sich gegen den Willen des Autors äufsert. Berühmt ist das geringschätzige Urteil Tertullians über die Nützlichkeit der Philosophie für die Christen. Er will dem Christenstandpunkt und der Philosophie nichts Gemeinsames einräumen [1]). Aber die Erziehung ist diesmal über die Natur hinausgegangen. Was sein Wort energisch verurteilte, daran hat sein Denken sich genährt. Der stoische Einflufs leuchtet durch seine ganze Produktion hervor, und Spuren davon sind auch in seiner Logoslehre vorhanden. Diese ist vornehmlich aus den Schriften adv. Praxeam und Apologeticus zu erkennen, wozu noch besonders Stellen aus adv. Marcionem und De testimonio animae in Betracht kommen.

Mit Irenäus hat Tertullian in seiner Logoslehre grofsenteils gemeinsame Unterlage. Er unterscheidet sich aber von jenem darin, dafs er mehr das Bewufstsein verrät, im Logos einen spekulativen Begriff zu handhaben. Principiell aber begegnen sich die beiden Autoren in folgenden zwei Hauptpunkten: erstens in der Methode der schriftmäfsigen Beleuchtung des religiösen Objekts. Tertullian flicht wie Irenäus in seine Argumentation neutestamentliche Worte ein, und zwar so, dafs diese nicht accessorisch zur Stütze herantreten, sondern so, dafs sie einfach die Stelle der logischen Beweisführung übernehmen [2]). Zweitens finden wir, dafs

[1]) De proscr. 7. Quid ergo Athenis et Hierosolymis? quid Academiae et ecclesiae. Apol. 46.

[2]) Er ist sich dieser Methode bewufst. Vgl. adv. Pr. 5. Ita res ipsa formam suam scripturis et interpretationibus earum patrocinantibus vindicabit.

Tertullian, wie Irenäus sich die theologische Berufsthätigkeit zutraut, die dogmatisch erörterten Ansichten als kirchlich bindende Lehrsätze in den festen Bestand der Glaubensartikel einzuarbeiten[1]). So bildete sich eine in sich geschlossene Reihe von Vorstellungen aus, die eine specifisch christlich-religiöse Deutung des hellenistischen Logostheologumenons bezeichneten. Besonders hat Tertullian — worauf schon Harnack[2]) aufmerksam macht — in die christliche Glaubensregel die Lehre von der Existenz des Logos vor der geschaffenen Welt, sowie die Lehre von seiner Rolle bei der Weltschöpfung als integrierende Bestandteile in die christliche Glaubensregel eingebracht[3]). Wie sich im übrigen die Logostheologie Tertullians gestaltete, soll das Folgende darstellen.

Nicht ohne ihre Eigentümlichkeit ist die Gottesvorstellung dieses christlichen Schriftstellers. Ganz deutlich operiert Tertullian mit einem dualen Begriff. Gott ist an sich undefinierbar[4]). Denn, wie Tertullian erklärt: das Unermeſsliche ist nur sich selbst erkennbar[5]). Mit einer solchen Vorstellung ist aber dem religiösen Gefühl wenig Genüge gethan; und so ist Tertullian, unbehelligt durch den Selbstwiderspruch, dazu gekommen, in diesem Punkt ein doppeltes theologisches Thema aufzustellen. Einmal hat man es in Gott mit einem unbestimmbaren Ideal zu thun: dem Gott der Philosophen; sodann aber stellt sich derjenige Gott dar, der eigens in Christus hervortrat. An dieses Gottesideal knüpfen die Vorstellungen von göttlichen Beziehungen göttlicherseits zu der Menschheit und der weltlichen Endlichkeit[6]). Dieser

---

1) Ihrer litterargeschichtlichen Form nach stellt sich die regula Tertullians als die Quintessenz einer religiösen Schullehre dar, die so und so viele Paragraphen einschlieſst.

2 Dgmg. I, 266.

3) De praescr. 13. Regula est fidei . . . illa scilicet qua creditur unum omnino deum esse, qui universa de nihilo produxerit, per verbum suum primo omnium emissum; id verbum . . . . . postremo carnem factum in utero Mariae etc. . .

4) Adv. Prax. 27. Deum immutabilem et informabilem credi necesse est.

5) Apol. 17.

6) Adv. Marc. II, 27.

relationsfähigen Gottheit kommt die Weltbildung zu. Tertullian entwirft ein plastisches Bild von dieser göttlich verursachten Welt, zu deren Bezeichnung er als echter Stoiker auf die griechische Kosmosidee zurückgreift[1]). Noch beachtenswerter ist die theologische Weltsubstanzlehre Tertullians. Die stoische Anschauung von dem göttlichen Wesen, das alles durchdringt, und von dem der menschliche Vernunftsinn nur ein Teil, ein Ableger sei, kommt gelegentlich auch bei Tertullian zum Vorschein[2]).

Mehr als bei den Stoikern zeichnet sich jedoch die Gottheit bei Tertullian als religiöser Begriff von der Welt aus, die er beseelt und vernünftig macht. Dem Tertullian war durch seinen kirchlichen Standpunkt, sowie durch frühere christliche Litteraturerzeugnisse eine bestimmte theologische Gedankenfolge gegeben. Diese liefs ihn neben Gott eine zweite Gestalt verehren, den Logos. Es finden sich in Beziehung auf diesen Begriff bei Tertullian zwei Gesichtspunkte. Einmal zeichnet er den theologischen Logosbegriff als die zweite Gottheit. Zweitens kennt er ein kosmisch-anthropologisches Logosthema von philosophischer Beschaffenheit. Die zwei Formen werden hier am besten jede für sich betrachtet.

Der Logos ist, wie es Tertullian ausdrücklich als kirchliche Ansicht angiebt, an und für sich eine unsichtbare Gröfse[3]), eine Aussage, die der uralten Neigung entspricht, in diesem religionsphilosophischen Begriff zunächst Gott selbst eigenschaftlich wirksam zu sehen. Aber in der religiösen Überlieferung, in deren Mitte Tertullian stand, hatte der Logos ein plastischeres Aussehen angenommen. Im Anschlufs an Äufserungen Tatians (Or. K. 5) giebt Tertullian die theologische Begriffsdistinktion in naiver Weise, indem er lehrt[4]), dafs Gott vor der Gründung des Alls nicht allein

---

[1]) Apol. 17. Vgl. Der Logos I, 123 fg.

[2]) Adv. Prax. 5 wird der Mensch bezeichnet als animal rationale, a rationali scilicet artifice non tantum factus, sed etiam ex substantia ipsius animatus. Vgl. über das gegenseitige Verhältnis der Begriffe Natur, Logos, Gott bei den Stoikern Der Logos I, 161 fg.

[3]) Adv. Prax. 14.

[4]) Adv. Prax. 5.

gewesen wäre, weil er in sich die Vernunft hätte und in der Vernunft das Wort, das er als ein Zweites durch eine Selbstbewegung aus sich heraussetzte. Nachdem unser Autor auf diese Weise dem Logosbegriff eine theologische Unterlage zu sichern gesucht hat, zeichnet er, mittelst dieses Begriffs und unter konventioneller Heranziehung der ziemlich identischen biblischen Sophiavorstellung, die Weltbildung im Anschlufs an den Genesisbericht[1]. Hierbei dämmert die Einteilung unseres Begriffs in Logos endiathetos und Logos prophorikos. Die erste ist ihm ein völliges Äquivalent für den *κόσμος νοητός*[2]. Zugleich aber reagiert Tertullian gegen diese Vorstellung einer spirituellen Wirklichkeit. Noch fehlte dem Weltall, erklärt er, dafs es auch in seinen Erscheinungsformen und Substanzen erkannt und ergriffen wurde[3]. In diesen Worten hat der Stoiker, der immer materielle Konkretion erheischt[4], das theologische Weltbild seiner Metaphysik angepafst.

Trotz aller dialektischen Bemühungen, das Entgegengesetzte anschaulich zu machen, erscheint, kritisch geurteilt, dieser Logos in der Vorstellung ziemlich unlösbar mit der Gottheit verbunden, und die Gesellschaft, die Gott mit ihm verschafft werden sollte, unterscheidet sich nicht wesentlich von der Gesellschaft, die einem Menschen seine Denkthätigkeit leistet. —

Demselben theologischen Stammbegriff gehört die göttliche Thätigkeit der Providenz, die das religionsgeschichtliche Dogma Tertullians ist, an. Er sagt[5], Gott habe von Anfang an Männer von hoher ethischer Reinheit in die Welt geschickt, um den alleinigen Weltschöpfer zu verkündigen. Die Ausführung dieser Vorstellung, die in dem alttestamentlichen Offenbarungsinstitut ihren wesentlichen Inhalt findet, läfst

---

[1]) Adv. Prax. 6.

[2]) A. a. O. Er brachte das Wort hervor, ... damit das Weltall durch dasselbe Wort zu stande käme, durch welches es gedacht und beschlossen war, oder besser schon gemacht worden war, insofern es im göttlichen Bewufstsein vorhanden war.

[3]) Ebendaselbst.

[4]) Der Logos I, 108 fg.

[5]) Apol. 18.

uns den theologischen Logosbegriff Tertullians in seiner zweiten Hauptphase neben der Weltschöpfung erkennen. Der Logos ist das Subjekt in den alttestamentlichen Episoden und in den prophetischen Mitteilungen[1]). Der Logos-Christus wird in solchen Zusammenhängen auch als Geist des Schöpfer-Gottes bezeichnet[2]). In der Erklärung dieser göttlichen Veranstaltungen in der Vergangenheit kommt das Specimen christlicher Theologie vor, dafs der Logos, der Fleisch werden sollte, sich durch diese Offenbarungen an die Patriarchen und Propheten übte, mit den Menschen umzugehen[3]).

Aufser dem traditionellen religionsgeschichtlichen hat Tertullian für seine Logoslehre einen speciell philosophischen Ausgangspunkt. Ausdrücklich vollzieht unser Autor die Identifizierung des christlichen Logosbegriffs mit dem philosophischen, in specie stoischen Logosthema, indem er auf die künstlerisch wirkende Weltvernunft, das Fatum und die Notwendigkeit, die oberste Gottheit und den allesdurchdringenden Geist des Zeno und Kleanthes hinweist[4]). Die allgemeinere philosophische Grundlage, die hiermit angedeutet ist, bewährt sich auch in der Anthropologie des stoischen Christen. Das Christentum ist die Wahrheit, aber die Menschen sind als mit Logos begabte Wesen von vornherein für die Wahrheit disponiert. Sie bringen daher spontan eine auf Aneignung dieser Wahrheit angelegte Natur entgegen. Die christliche Verkündigung trägt darum nicht die Adresse an die Seele des Gelehrten, sondern an die des Alltagsmenschen[5]). Auf die Natur weist darum unser Autor mahnend hin[6]); und mit bewegtem Pathos preist er die Seele, die von Natur Christ sei[7]), d. h. von selbst zu richtiger Gotteserkenntnis hinstrebt. Eine solche Auffassung mufste eine

---

[1]) Adv. Prax. 14, vgl. 16. Adv. Marc. II, 27.

[2]) Adv. Marc. III, 6 und 16. Dieselbe Bezeichnung des Logos-Christus auch sonst Apol. 21, adv. Prax. 29.

[3]) Adv. Prax. 16. Vgl. eine ähnliche Reflexion bei Irenäus III, 21, 2.

[4]) Apol. 21.

[5]) De testim. an. 1. Vgl. Min. Felix 16, 5.

[6]) A. a. O. 6.

[7]) Apol. 17. O testimonium animae naturaliter Christianae.

optimistische religionsgeschichtliche Betrachtung zur Folge haben. Und wirklich entdecken wir bei Tertullian ein Urteil von entsprechender universeller Färbung. Er statuiert auch da, wo kein Einflufs der heiligen Schriften des Moses und der Propheten vorlag, gewissermafsen eine Erkenntnis des Einen Gottes[1]). Jedoch den partikular-kirchlichen Gesichtskreis ernstlich durchbrochen hat unser Autor nicht. Erkennt er auch im allgemeinen einen von Gott den Menschen verliehenen Gemeinsinn an, der zur Erkenntnis Gottes führt, so hat er andererseits von dessen Sicherheit und Bedeutung nur eine sehr niedrige Meinung.

Individuelle Bedingungen mögen bei unserem Autor für das, was steht, und für das, was in seinen Erörterungen unterblieben ist, die Haupterklärung übernehmen; zum Teil aber ist die Lehrphysiognomie seines Schriftstellertums von der aktuellen kirchlichen Situation aus zu verstehen. Tertullian reagierte gegen gewisse Aufstellungen in dem sogenannten monarchianischen Dogmenstreit. Es handelte sich um die theologische Bestimmung der Person des Religionsstifters in ihrer Beziehung zu dem monotheistischen Logosbegriff. Dazu stimmt es nun, dafs die logosophische Dogmatik Tertullians besonders reichlich fliefst, wo von der Beziehung des Logos zu Gott-Vater und überhaupt von der theologischen Beschaffenheit des Begriffs Logos-Christus die Rede ist.

Nach Analogie der stoischen Denkweise dient der Begriff der Substanz als Ausgangspunkt bei dieser metaphysischen Ontologie. Das polemische Interesse trat hinzu und bedingte für den Sohn Gottes Grenzen, die den Begriff nicht unterschiedslos in dem theologischen Allwesen verschwinden liefsen, wie bei den sogenannten patri-passianischen Gegnern. Die Äufserungen Tertullians bewegen sich zwischen diesem positiven und negativen Gesichtspunkt. Der Sohn ist aus einer und derselben Substanz mit dem Vater[2]). Nicht nur eine

---

[1]) Adv. Marc. I, 10. Das uranfängliche Wissen der Seele ist eine Mitgabe von Gott; sie ist bei den Ägyptern dieselbe wie bei den Syrern und bei den Bewohnern von Pontus.

[2]) Apol. 21. Filium dei et deum dictum ex unitate substantiae. Adv. Prax. 4 und 19. Adv. Prax. 3 bezeichnet Tertullian den Sohn und den Geist als consortes substantiae patris.

monistische Weltauffassung, sondern auch die Vorstellung, dafs nur das Substantielle [1]) handlungsfähig, begreiflich und somit etwas Wirkliches wurde, hat den stoischen Christen getrieben, eigens zu betonen, dafs der Logos selbst eine persönliche Substantialität besäfse [2]). Das gegenseitige Verhältnis der beiden reinlich unterscheidbaren Gröfsen, Vater und Sohn, sucht Tertullian dadurch zu bestimmen, dafs er sie einerseits als zwei Formen einer und derselben untrennbaren Substanz [3]), andererseits den Sohn als einen abgeleiteten Teil der Substanz des Gott-Vaters bezeichnet [4]). Diese Differenzierung des Sohnes vom Vaterbegriff hat Tertullian als keine anfangslose gedacht. Es gab eine Zeit, heifst es, wo der Vater keinen Sohn hatte [5]). Es mag unseren Autor ein Instinkt geleitet haben, einen spekulativen Begriff erst an dem Punkte anheben zu lassen, wo die theologische Betrachtung ihm Aktualität verlieh. Das aber traf für den Logosbegriff bei der Weltentstehung zu. Die Modalität der theosophischen Beziehungen der Sohneshypostase zu der obersten Gottheit stellt sich bei Tertullian als die emanatistische Lehre von der *προβολή* dar, eine orthodoxe Variante zu der gleichlautenden Doktrin des Valentin. Tertullian freut sich darüber, durch dieses Symbol den Sohn als vom Vater hervorgebracht, aber nicht von ihm abgesondert bezeichnet zu haben [6]). Die theologische Ansicht läuft ihm schliefslich in die Theorie von der Ökonomie aus, in welche auch die Lehre vom heiligen Geist mit einbegriffen wurde. Diese Lehre, welcher die damalige Christenheit kein allgemeineres Verständnis entgegenbrachte [7]), wird Tertullian

---

[1]) Vgl. adv. Prax. 7, wo unser Autor so weit geht, für Gott sowie für alles Geistige Körperlichkeit als Attribut in Anspruch zu nehmen. Man beachte aber andrerseits die ausdrückliche abwehrende Erklärung adv. Prax. 27. Caro deus non est.

[2]) Adv. Prax. 7. Nec carere substantia quod de tanta substantia processit et tantas substantias fecit.

[3]) Adv. Prax. 13 fin. Duae species unius indivisae substantiae.

[4]) Adv. Prax. 9. Pater tota substantia, filius derivatio totius et portio.

[5]) Adv. Hermog 3.

[6]) Prolatus sed non separatus. Adv. Prax. 8.

[7]) Vgl. adv. Prax. 3.

nicht müde, dem Glauben als die kirchliche Lösung des theologischen Problems zu empfehlen[1]). Sie sollte andeuten, dafs das monotheistisch bleibende Gotteswesen sich zur Vollziehung des Weltplans dermafsen innerlich zerlegte, dafs neben dem Vater der Logos-Sohn und der Geist als eigene theologische Gröfsen herauskommen. Tertullian kommt hierbei der nachmaligen kirchlichen Trinitäts-Vorstellung sehr nahe. Er besteht darauf, dafs durch seinen Begriffsmechanismus die Einheit, die aus sich selber die Dreiheit hervorgehen läfst, durch dieselbe nur bestätigt wird[2]). Hierbei ist, wie man sieht, in das theologische Gebilde aufser dem Sohn auch der Begriff heiliger Geist eingeschoben[3]). Durch Kombinationen, deren Motiv die kirchliche Glaubensregel und deren materielle Grundlage zumeist biblische Aussagen sind, bemüht sich Tertullian, für diese Gestalt, den heiligen Geist, den Parakleten u. s. w., begriffliche Selbständigkeit und theologischen Sonderzweck zu gewinnen. Ausdrücklich hebt er dabei die Konsubstantialität mit dem Gott-Vater hervor[4]). — Was aber Tertullian unter dem Geist versteht, ist dem Inhalt nach thatsächlich schon mit dem Begriff Logos-Sohn gegeben[5]). So lenkt das spekulative Interesse unentwegt auf diesen letzteren Begriff zurück. Hierbei ist die Triebfeder zu immer erneuten theologischen Kombinationen das Paradox, dafs mit dem Logos-Christus eine Doppelgröfse, eine menschliche Erscheinung und eine abstrakte Idee verbunden

---

[1]) Adv. Prax. 31 bezeichnet Tertullian das als den wesentlichen Zweckinhalt des geschriebenen Neuen Testaments, dafs von jetzt an Vater, Sohn und heiliger Geist, diese drei im Glauben festgehalten, den einen Gott darstellen.

[2]) Adv. Prax. 3.

[3]) Aufser dem Sohn und dem Geist gehören bei Tertullian noch die Engel zu dem logosophischen Begriffstypus. Nach herkömmlicher Ansicht schreibt Tertullian ihnen gewisse Verrichtungen göttlicher Providenz zu. Den Engeln kommt z. B. die Bildung des Menschen und sein Gedeihen im Mutterleibe zu (De an. 37). Wie unser christlicher Autor hier die Engel gegen die heidnischen Schutzgeister ausspielt, so identifiziert er die „Genien, welche allen Kindern beigegeben wurden", mit einer Art Dämonen (De an. 39).

[4]) Ap. 21. Adv. Prax. 2.

[5]) Vgl. adv. Prax. 26. Der Geist ist das Wesen des Wortes und das Wort die Wirkung des Geistes und beide sind Eins.

wird. In den Versuchen dieses kirchlich redigierten Problems werden die zwei angedeuteten Faktoren in immer abwechselnder Weise zusammengestellt. Was Tertullian betrifft, so ist er sich der ursprünglich geistigen Art der kirchlich gewordenen Logosvorstellung wohl bewufst. In seinen theologischen Erörterungen kommt der Zug vor, der in der höheren Christologie sehr alten Datums ist, und demzufolge dem Sohne Gottes die Leibhaftigkeit eigentlich abging[1]). Für gewöhnlich überwiegt das kirchliche Schema, das in der Nebeneinanderstellung der doppelten Qualität, der göttlichen und der menschlichen, den heiligen Gegenstand darstellte[2]). Eine gewisse Anschaulichkeit hat Tertullian hierbei dadurch erstrebt, dafs er in der Persönlichkeit Christi zwei Naturen reinlich unterschieden hat, nämlich 1) etwas Göttlich-Geistiges und 2) etwas Körperliches, das auch leidensfähig wäre[3]). Das gröfste Interesse der Christen knüpfte natürlich an die erste von den zwei genannten Seiten, und in der Methode, in der Tertullian die Züge nachzuweisen versucht, in welchen diese Logosbeschaffenheit sich kund giebt, ist ihm eine gewisse Konsequenz nicht abzusprechen. So wendet er nicht bei jedwedem Zug aus dem Lebensbild Jesu die Benennung Logos an, sondern er komponiert nach Analogie des spekulativen Grundbegriffs. Der schöpferische Weltlogos, dem alle Dinge ihre Entstehung verdanken, zeigte sich in Christus als derselbe in den Wunderthaten, die durch seine Hand ausgeführt wurden[4]).

Tertullian ist in seiner theologischen Spekulation mafsvoll. Ihn mufste schon seine stoische Bildung auf ontologische Probleme bringen, während polemische Seitenblicke auf kirchliche Sektenlehren ihn auf trinitarische Erörterungen führte;

---

[1]) Apol. 21 spricht er von der Mutter, die der Logos-Sohn zu haben scheint.

[2]) Nach dem theologischen Vorbild des Irenäus: Apol. 21. Nascitur homo deo mixtus. Vgl. De carne Christi 18. Adv. Marc. II, 27. Tantum homini confert quantum deo detrahit.

[3]) Adv. Prax. 28. Impassibilis etiam filius ex ea conditione qua deus est; vgl. 27 von den zwei Substanzen in Christus, die distincte agebant.

[4]) Ap. 21.

sonst aber tritt auch in seiner Logoslehre das religionsphilosophische Element zurück. Der geschichtliche Gesichtspunkt bestimmt ihn zum grofsen Teil in seiner theologischen Auseinandersetzung. Aus der Geschichte hat er den Stoff seines Bildes von dem Logos-Christus herbeigeholt[1]). Die religiöse Geschichte Israels; die sittliche Erneuerung, die durch die christliche Lehre; die moralgeschichtliche Epoche, die durch den göttlichen Wegweiser geschaffen wurde; die im Glauben festgehaltene zukünftige Wiederkunft wurden bedeutsame Faktoren seines theologischen Lehrgebildes[2]).

Bei keinem früheren christlichen Schriftsteller tritt die Reflexion über die Bedeutung des Wortes Logos so sehr hervor wie bei Tertullian. Es erschien das zunächst dadurch veranlafst, dafs er als Lateiner das griechische *λόγος* in eine fremde Sprache zu überführen hatte. Im Lateinischen sind aber „Wort" und „Vernunft" nicht mehr wie im Griechischen durch ein Einzelwort wiederzugeben. Ratio und verbum sind bei Tertullian die zwei Grundbezeichnungen des religionsphilosophischen Logosthemas, das er ein paarmal erst griechisch anführt, um es dann zu übersetzen. Für den geschichtlichen Logos-Sohn ist er geneigt, die Bedeutung Rede, Wort, sermo, hingegen für die geschichtliche, von Gott noch nicht differenzierte Logosphase die Bedeutung ratio zu statuieren. In der dialektischen Erörterung der Identität dieser Begriffe klingt die stoische Einteilung des Logosbegriffs in Logos endiathetos und Logos prophorikos durch[3]). —

Wenn bereits die Ausführungen der vorangehenden Autoren zum wesentlichen Teil von Rom aus radiierten, so versetzt uns Hippolyt mitten in dies Centrum des theologischen Lebens. Gehören auch die dogmatischen Kontro-

---

[1]) Bei Irenäus liegt die Sache insofern etwas anders, als hier der historische Stoff sozusagen von der religionsgeschichtlich stilisierten Erlöseridee absorbiert wurde.

[2]) Apol. 17. Vgl. 23.

[3]) Adv. Prax. 5. Seltsam ist hier die Ausführung über die Wortvorstellung, die den Denkakt (Gottes) begleiten soll. Man glaubt ein Prognostikon der psychophysischen Theorie unserer Tage anzutreffen, die im Denkprozefs die Funktion der assistierenden Begleitsvorstellungen vom lautbaren oder gelesenen Worte bedeutsam hervorhebt.

versen, die sich in dieser Stadt entwickelten, nicht in unsere Untersuchung, so ist es doch für die Zukunft der christlichen Logosvorstellungen von bleibender Bedeutung, dafs die Logoslehre ihren kirchlichen Zuschnitt dort erhielt, wo sich die normative Lehrdisciplin der kirchlichen Welt allmählich vorbereitete. Wenig von Belang ist es dabei, dafs die jeweiligen Gemeindevorsteher einen mehrfach schwankenden Lehrstandpunkt einnehmen; denn die Hauptentwickelung vollzog sich unbeirrt davon, ob ihre Hauptvertreter sich kirchenpolitisch in der gewünschten Lage befanden oder nicht. — Unter äufserlich ungünstigen Verhältnissen wurde die Lehrtradition des Irenäus von Hippolyt übernommen, der, heterodoxen Lehraufstellungen gegenüber, u. a. die kirchliche Logoslehre in einer Weise behandelte, welche die nachherige orthodoxe Fixierung derselben wesentlich förderte.

Über das Leben Hippolyts sind wir nur spärlich unterrichtet. Wir wissen, dafs er Presbyter in Rom unter Zephyrin 199—217 gewesen ist. Bekannt ist seine Separation von der römischen Gemeinde und die Deportierung des schismatischen Bischofs im Jahre 235[1]), das letzte Datum, das uns über seine Person zurückgeblieben ist. Hippolyt ist ein fruchtbarer kirchlicher Schriftsteller und ein gewaltiger Ketzerbekämpfer gewesen[2]). Die um die Mitte dieses Jahrhunderts ans Licht gebrachten und von der Kritik unserem Autor zuerkannten Philosophumena[3]) und die Abhandlung contra Noet[4]) geben uns noch Aufschlufs über seine Logoslehre.

Hippolyt ist wie sämtliche Kirchenlehrer in diesem Abschnitt in seinen theologischen Ausführungen so sehr von vornherein von seiner Aufgabe als Apologet für eine bestimmte kirchliche Gesamtauffassung bestimmt, dafs eine Reproduktion seiner Lehransichten kaum an dem Faden systematischer Gedanken vollziehbar ist. Auch bei ihm gewahren wir diesen methodisch gewordenen Regrefs auf Schrift-

---

[1]) Catalogus Liberianus anno 354.

[2]) Siehe die Zusammenstellung seiner Werke bei Harnack, L.G. I, 619 ff.

[3]) Hier citiert nach der Ausgabe von Duncker und Schneidewin, Göttingen 1859.

[4]) Ausgabe von P. de Lagarde, Leipzig u. London 1858.

citate, aus denen er mühsam für seine Lehrsätze Direktiven sucht. Über Gott äufsert er gelegentlich wie jeder gebildete Theologe jener Zeit, dafs er jedem Anfang und jeder Empfindung überhoben sei[1]). Dafs Gott vor aller Zeit eine allein für sich bestehende Gröfse war, sagt er in Worten, die an Tatian (Oratio C. 5, vgl. Tert. adv. Prax. 5) erinnern; an der betreffenden Stelle bei Hippolyt wird noch direkter darauf hingedeutet, dafs das All, mithin der *κόσμος νοητός*, in der Gottheit potentiell vorhanden sei, ehe es durch den Schöpfer-Logos zu einer Wirklichkeit irdischer Ordnung wurde[2]). Es kommen überhaupt hin und wieder in der Darstellung Hippolyts Aussagen ontologischer Art vor, die nicht ohne Verwandtschaft sind mit dem stoischen Pantheismus. So spricht er von der aus dem All hervorgehenden Kraft und identifiziert dieses All mit dem obersten Gott[3]). Der Gott ist ihm der universelle Seinsgrund, aus dem das Gezeugte hervorgegangen ist[4]). Jedoch hat Hippolyt diese Anschauung nicht konsequent festgehalten. Er beschränkt die göttliche Wesensart lediglich auf den Logos, den er bei der letztangeführten Stelle im Sinne hat[5]). Vielleicht ist ihm wegen der Vermittelungsrolle des Logos die Welt erst in sekundärer Weise als von Gott ableitbar gegenwärtig. Die kosmologischen Ausführungen Hippolyts, die das ideale Logosbild als Zwischengröfse einschieben, legen diese Vermutung nahe.

Die Stellen, wo Hippolyt ausführlicher auf das kosmologische Thema eingeht, zeigen, wie gerade bei diesem Gegenstand die verschiedenen Fäden seiner theologischen Totalauffassung ineinander liefen. Contra Noet 10 schildert er, wie Gott diesen Logos ursprünglich als eine unsichtbare Gröfse in sich schlofs, dann aber diesen Logos durch die (schöpfe-

---

[1]) Contra Noet 8.

[2]) C. Noet 10 *σύγχρονον θεοῦ οὐδὲν πλὴν αὐτὸς ἦν, αὐτὸς δὲ μόνος ὢν πολὺς ἦν· πάντα δὲ ἦν ἐν αὐτῷ, αὐτὸς δὲ ἦν τὸ πᾶν· ὅτε ἠθέλησεν ..... ἔδειξε τὸν λόγον αὐτοῦ, δι' οὗ τὰ πάντα ἐποίησεν.*

[3]) C. Noet 11 *δύναμις γὰρ μία ἡ ἐκ τοῦ παντός, τὸ δὲ πᾶν πατήρ, ἐξ οὗ δύναμις λόγος.*

[4]) Philos. X, 33: *τὸ ὂν αὐτὸς ὁ πατὴρ ἦν, ἐξ οὗ τὸ γεννηθέν.*

[5]) Ebenda *τούτου ὁ λόγος μόνος ἐξ αὐτοῦ.*

rische) Stimme für die Welt objektivierte, damit die Welt durch dessen Erscheinung erlöst (!) werde. Hier haben sich in beachtenswerter Weise zwei Vorstellungsreihen ineinander verkettet: die philosophische Erklärung der Weltentstehung vermittelst Logos und die religiöse Theorie vom Heile vermittelst Christus[1]. — In Philos. X, 33 werden wir Zeuge von der in der christlichen Logoslehre nicht häufigen Erscheinung, dafs die platonischen Ideen erwähnt werden, denen durch die alexandrinische Religionsphilosophie in dem logosophischen Weltbilde Aufnahme gesichert worden war. Es heifst hier von dem vom Vater ausgegangenen Logos („die Stimme“), dafs er die im Vater als Gedanken vorhandenseienden Ideen in und mit sich brachte[2]. Hier ist aber wieder einmal die ethisch gefärbte Wendung beachtenswert, die der Aussage durch die darauf folgenden Worte gegeben wird. Diese besagen, dafs der Logos-Sohn das Weltwerk im einzelnen auszuführen als einen Auftrag erhielt, der ihn ein gottgefälliges Verhalten zeigen liefs[3]. Das Kapitel bei Hippolyt, aus dem das Obige genommen ist, ist überhaupt für unseren Punkt sehr lehrreich; es wird hier ein Bild von dem Weltlogos komponiert, bei dem geschichtliche Daten sich zusammentreffen mit ethischen Kriterien von tief einschneidender Bedeutung. Hippolyt spricht von dem Erstgeborenen, dem nichts in der Welt an Alter voranginge, und durch den die Welt ins Dasein gerufen wurde; dann findet er den Begriff im israelitischen Prophetentum wieder, das auf freien geistigen Anschlufs seitens der Menschen abzielte[4]; die nächste Etappe der Logosmitteilung an die Menschen ist die Zusendung des Logos durch die Inkarnation, wodurch das Prophetentum endgiltig überboten wurde[5]. Im Folgenden wird der Zweck

---

[1]) Ideengeschichtlich hat diese Synthese nur Verwirrung gestiftet. Sie schien aber durch die Zeitlage praktisch geboten und ist ein beredtes Zeugnis für eine Lehrrichtung, die sich ihren Gegenstand in Formen des Denkens wiederzugeben bemühte, ohne den manchmal irrationalen Stoff religiöser Überlieferungen zu alterieren.

[2]) *ἔχει ἐν ἑαυτῷ τὰς ἐν τῷ πατρὶ προεννοηθείσας ἰδέας.*

[3]) *ὅθεν κελεύοντος πατρὸς γίνεσθαι κόσμον τὸ κατὰ ἓν λόγος ἀπετελεῖτο ἀρέσκων θεῷ.*

[4]) Vgl. de Lagarde, De Christo et Antichr. 2.

[5]) Vgl. Philos. X, 34.

dieser letzteren entscheidenden Mitteilung des Logos angegeben, und zwar als ein heilsgeschichtlicher. Darauf wird ausgeführt, wie dieser Logos den alten Begriff der Menschlichkeit durch eine neue Form derselben ersetzt[1]) und alle Altersstufen des menschlichen Lebens durchmacht, damit er für jedes Alter das Gesetz bleibe. Sein Beispiel ist dann für die mit freiem Willen ausgestatteten Menschen der moralische Hebel, und ihnen angenähert durch die Menschennatur, die er annahm, ist er ihnen ein Beispiel zur Nachahmung geworden. Den Abschnitt schliefst Hippolyt damit, dafs er das letztere an der Hand der erniedrigenden Leidenserfahrungen Jesu veranschaulicht. — Eine schöne Zahl der in der Logoslehre enthaltenen religionsphilosophischen Momente hat Hippolyt hier in ein Gewebe zusammengebracht. Hier ist der Weltbildner, der religionsgeschichtliche Gottesbote des alten Bundes, der mystisch wirkende Begründer eines neuen Menschengeschlechts, das Gesetz, das Vorbild! An Irenäus erinnert der anthropologische Restitutionsgedanke. Aber den Hippolyt charakterisiert, dafs das sittlich-vorbildliche Motiv eine gröfsere Bedeutung erhält. Der vom Himmel herniedergekommene Mensch, von dem auch unser Autor spricht, ist vorzugsweise der ethisch vorbildliche, gottesgehorsame *ἄνθρωπος τέλειος*, der allein den Willen des Vaters recht erkennen läfst[2]). Dieser Zug in der Theologie Hippolyts hat in der Logoslehre einen weiteren Ausdruck gefunden. Es wird das Verhältnis zwischen Gott und dem Logos in auffallender Weise durch Merkmale persönlicher Färbung bestimmt. Man merkt es den Ausdrücken an, wie sehr dem Autor im Logos eine lebendig geschichtliche Gestalt vorschwebt. Gott ist derjenige, der Befehle erteilt. Der Logos führt dienstlich seinen Befehl aus[3]). Dafs es einen göttlichen Logos giebt, ist so zu erklären, dafs Gott willkürlich es gewollt hat[4]).

---

[1]) Vgl. de Lagarde, De Christo et Antichristo 26 *ἄνθρωπος ἐν ἀνθρώποις ἐγεννήθη ἀναπλάσσων δι᾽ ἑαυτοῦ τὸν Ἀδάμ.*

[2]) C. Noet 5, vgl. 17.

[3]) Philos X, 33: *εἰ βούλοιτο ὁ κελεύων θεός ἵνα λόγος ὑπουργῇ.*

[4]) Vgl. die merkwürdige Reflexion X, 33 *εἰ γὰρ θεόν σε ἠθέλησε ποιῆσαι ἐδύνατο· ἔχεις τοῦ λόγου τὸ παράδειγμα· ἄνθρωπον θέλων ἄνθρωπόν σε ἐποίησεν.*

Die christliche Betrachtung führte den Logosbegriff in sehr eingreifenden Wandlungen vor. Hippolyt hat diesem Umstand Rechnung getragen. Zwischen dem himmlischen *λόγος ἄσαρκος* und der irdisch-geschichtlichen Gröfse statuiert er einen gewissen Abstand[1]. Das geschichtliche Moment der Entsendung des Logos macht hier auch in den ontologischen Beziehungen zwischen Vater und Sohn Epoche. Die Sohnschaft des Logos in Beziehung zu Gott denkt er sich wesentlich dadurch zur Wirklichkeit geworden, dafs der Logos inkarniert wurde[2]. Mit diesem Zug konkret geschichtlicher Anschauung hat Hippolyt einen Schritt über seine Vorgänger hinaus gemacht. Leider ist seine Lehre in diesem Punkt nichts weniger als klar. Unbehindert von dieser Ansicht, die, wenn sie folgerichtig gedacht worden wäre, für den selbständigen Inhalt des Logos-Sohns erst konstitutiv werden müfste, läfst er den Logos als Logos endiathetos vor Anfang der geschaffenen Welt von dem Vater gezeugt und also als eine von Gott unterscheidbare Gröfse hervortreten[3]. Die Ursache der Zweideutigkeit ist die, dafs unser Autor eine lebendige Vorstellung hat von dem Logos als der intelligiblen, vom göttlichen Denken anticipierten Welt (*κόσμος νοητός*). Diese Ansicht verträgt sich natürlich schlecht mit dem Dogma von dem zeitlich geborenen Sohn. Und so erkennt Hippolyt selbst das Paradoxe in der christlichen Lehre von dem Sohne Gottes an[4].

Jedoch ist das Logosbild Hippolyts nicht ganz ohne rein philosophische Bestandteile. In stoischer Weise spricht er von einem Logos, der alles durchzieht[5], und er reflektiert auf die durch die Logosthätigkeit bedingte Gesetzmäfsigkeit der Weltstruktur[6]. Auch ist der anthropologische Logos, der auf den ursprünglich mit freiem Willen begabten Menschen[7])

---

[1]) C. Noet 4.

[2]) C. Noet 15.

[3]) Philos. X, 33 *οὗτος . . . . θεὸς λόγον πρῶτον ἐννοηθεὶς ἀπογεννᾷ, οὐ λόγον ὡς φωνὴν ἀλλ' ἐνδιάθετον . . .*

[4]) C. Noet 16.

[5]) Philos X, 33. *Τὰ δὲ πάντα διοικεῖ ὁ λόγος ὁ θεοῦ.*

[6]) A. a. O. *ταῦτα λόγῳ ἐδημιούργει, ἑτέρως γενέσθαι μὴ δυνάμενα ὡς ἐγένετο.*

[7]) Ebenda *ὁ δέ γενόμενος ἄνθρωπος ζῷον αὐτεξούσιον ἦν.*

einwirkt, nicht ohne philosophische Dimensionen, obwohl unser Autor sich seine Bedeutung für das intellektuelle Leben lediglich bei den Christen vergegenwärtigt zu haben scheint. Aber wenigstens in Bezug auf deren geistiges Leben erklärt Hippolyt, dafs ihnen auch da, wo es sich um nicht religiöse Erkenntnisse handelt, durch den Logos geholfen wird, so dafs sie z. B. sehr wohl über die Lehrsätze der Philosophen zu urteilen wissen[1]). Hier schimmert der griechische Logos in der Fassung des Begriffs als psychologisches Substrat der Erkenntnisfähigkeit durch[2]).

Dem philosophischen Grundbilde entspricht es, dafs Hippolyt die göttliche Substanz, die im Logos zum Vorschein kommt, auch als den Geist[3]) und die Dynamis bezeichnen kann[4]). Als dem Logos völlig parallel erscheint bei Hippolyt die von der Schrift und der theologischen Tradition empfohlene Sophia; der Begriff wird bei dem Schöpfungsbericht aktuell[5]). Aufmerksamkeit erregt bei unserem Autor die Vorliebe, mit der er den Logos als die Stimme bezeichnet. Der theologisch-litterarische Impuls, den Hippolyt hierbei durch den biblischen Bericht vom sprechenden Schöpfergott bekommen hat, ist mehrfach bezeugt[6]). Aber nicht weniger klar ist es, dafs diese Aufstellung der Phone als Variante des philosophischen Logos eine Anknüpfung unseres Autors an die stoische Logosdoktrin bezeichnet. Er stellt, in Übereinstimmung mit dem stoischen Schema, die Phone thematisch dem Logos endiathetos als dessen Komplement gegenüber[7]). Die Applizierung dieser Bezeichnung: Phone

---

[1]) Philos. IV, 45 p. 112.

[2]) Merkwürdig ist die Aussage Hippolyts Philos. X, 34, die ich in diesem Zusammenhang anführe: Der Sinn des „Kenne dich selbst“ sei: Kenne Gott, der dich geschaffen hat.

[3]) C. Noet 16 *τί δὲ τὸ ἐξ αὐτοῦ* (sc. *τοῦ πατρός*) *γεννηθὲν ἀλλ' ἢ πνεῦμα, τοῦτ' ἐστὶν ὁ λόγος;*

[4]) Vgl. ebenda die *δύναμις πατρῴα*.

[5]) Eine Nuance in der Funktionsweise der zwei Begriffe Logos und Sophia versucht Hippolyt aufzustellen c. Noet 10.

[6]) C. Noet 10 *ὃν λόγον τῷ κτιζομένῳ κόσμῳ ὁρατὸν ποιεῖ πρότερον φωνὴν φθεγγόμενος*. Vgl. Philos. X, 33 über die lichtbringende Stimme, die vor der Venus erschien, und was daselbst über die *πρωτότοκος φωνή* gesagt wird.

[7]) Philos. X, 33.

auf die verschiedenen Funktionen der Logosidee bei diesem Autor verdient beachtet zu werden. So weist Hippolyt der Logosphone ausdrücklich eine über die einmalige Weltschöpfung hinausgehende Thätigkeit zu. Er denkt in erster Linie an die Propheten des Alten Testaments, ferner an den Logos-Christus, der die göttliche pädagogische Rolle zum Abschlufs brachte, dem Gott seinen befehlenden Auftrag gab, und der dann die göttliche Offenbarungsstimme laut vernehmen liefs[1]). So hat unser Autor in seiner Phonelehre ein griechisches Theorem zur Voraussetzung. Er redigiert das Thema kirchlich und führt dasselbe durch neue Zuthaten weit ab von dem philosophischen in ein kirchlich-dogmatisches Geleise über.

Der Fall illustriert in kleinerem Mafsstab die ganze Haltung unseres Autors als Logoslehrer. Der Logos ist ihm eine kirchlich dogmatische Gröfse. Die Bestimmungen, die dem Begriff zuerteilt werden, entstehen nicht aus der logischen Reflexion, sondern sie werden dem kirchlichen Schriftsteller durch einen Lehrkanon äufserlich aufgedrängt. Sie bezwecken in eigentümlicher, von vornherein bestimmter Weise die Apotheose des verehrten Religionsstifters und sein Werk in dessen religionsgeschichtlicher, resp. weltgeschichtlicher Perspektive zum Ausdruck zu bringen. Es kann bei solcher Sachlage nicht mehr verwundern, dafs die Identifizierung des Logosbegriffs mit dem im Fleisch Erschienenen immer ungescheuter ausgesprochen wurde[2]).

Die theologische Lage brachte aber die Erörterung dieses Begriffs in Zusammenhang mit den beiden anderen Begriffen Vater und Geist. Es lag die Frage nach dem gegenseitigen Verhältnis dieser Begriffe vor. Seine ganze theologische Energie hat Hippolyt zur Ausführung des kirchlichen Problems aufgeboten. Die Einheit will er festhalten, dabei aber zwei Ausgestaltungen, *πρόσωπα*, des göttlichen Begriffs in Vater und Sohn statuieren, wozu noch als drittes

---

[1]) Philos X, 33 . . . Vgl. den Schlufssatz *ὁ δὲ λόγος ἐφθέγγετο λέγων.*

[2]) C. Noet 4. Vgl. die Redaktion des religionsphilosophischen Paradoxons a. a. O. 17 *θεὸς λόγος ἀπ' οὐρανῶν κατῆλθεν . . . εἰς τὴν ἁγίαν παρθένον Μαρίαν . . . . σώσῃ τὸν πεπτωκότα.*

der heilige Geist käme. Er unternimmt es auch, durch verschiedene Arten der theologisch gedachten Thätigkeiten der Gottheit Unterschiede unter den drei Begriffen nachzuweisen [1]). Diese theologische Betrachtung, die das eine göttliche Grundwesen beibehalten will, es aber in dessen religionsgeschichtlichen Beziehungen zwei- oder dreifach auflöst [2]), nennt er die heilige Ökonomie [3]). Die Theorie, die wir auch bei Tertullian fanden, bezeichnet die kirchliche Lehrreaktion gegen Heterodoxien. Sie ist für die orthodoxe Fassung des theologisch-logosophischen Problems bedeutsam geworden.

Zum Schlufs sei hier noch im Überblick zusammengefafst, was eine Untersuchung der in diesem Kapitel zusammengestellten Schriftsteller erbracht hat. Im Entwickelungsgang des christlichen Logosbegriffs bezeichneten diese Männer besonders dadurch einen Abschnitt für sich, dafs sie für ihre Lehraufstellungen aus einer Glaubensregel die Direktive entnahmen und sodann in dieselbe Glaubensregel neue Lehrelemente, zumal logosophische, brachten. Materiell geprägt wird aufserdem der Lehrstoff dadurch, dafs die kirchlichen Schriftsteller von jetzt an im Neuen Testament ein religiöses Lehrbuch von kanonischem Range sahen. Die Logoslehre ruht auf derjenigen der alten Apologeten, formell aber erleidet sie eine bedeutsame Modifikation. Der Logos ist zunächst nicht ein Hilfsmittel, um einen Glaubensstandpunkt spirituell umzudeuten; er ist ein Begriff, durch den eine gegebene, durch kirchliche Tradition legitimierte Überzeugung in Einzelheiten allgemeingiltig gedeutet und gegen abweichende Irrlehren definiert werden soll. Hierbei entdeckt das kritische Auge leicht, dafs bei all dem Reden von einer himmlischen Logoshypostase nicht eine religionsphilosophische Reflexion, sondern eine religionsgeschichtlich acceptierte persönliche Gröfse der primus motor ist. Bei Tertullian und Hippolyt wird noch eine kirchliche Gesamtanschauung nur einfach vorausgesetzt, deren kosmologische und historische Bestandteile sie durch den Logos-Sohn zu er-

[1]) Vgl. c. Noet 12 fg.

[2]) C. Noet 8 *ὅσον μὲν κατὰ τὴν δύναμιν εἷς ἐστι θεός, ὅσον δὲ κατὰ τὴν οἰκονομίαν τριχὴς ἡ ἐπίδειξις.* Vgl. 7.

[3]) Vgl. c. Noet 4.

klären sich vornehmen, indem sie Sorge tragen, dafs kirchliche Lehraxiome nicht preisgegeben werden. Bei Irenäus aber wird das alles überragende Motiv der persönlich vorgestellte, in eigentümlicher Weise weltgeschichtlich interpretierte Logos-Christus. Er ist das Fenster, durch das Irenäus über die Welt und ihre Werte schaut.

Zu der theologischen Feststellung mit darauf folgender theoretischer Verwertung der Persönlichkeit des Religionsstifters konnte man auf doppeltem Weg gelangen. Man konnte 1. von dem Logos ausgehen und zu dem religionsgeschichtlichen Fall Jesus schreiten, indem man theologisch auseinandersetzte, wie aus jenem dieser vorbereitet und vollzogen wurde; 2. konnte man von dem Menschenbegriff ausgehen und bis zu dem Idealmenschen Jesus aufsteigen, der in Übereinstimmung mit prophetischen Aussagen und nach ausdrücklichen neutestamentlichen Stellen von Gott ausgezeichnet, mit seinem Geist erfüllt wurde und auf diese Prämissen hin eine dem Logos-Sohn Gottes entsprechende Dignität erhalten hatte. Von diesen zwei beschreibenden Methoden ist die letztere in stetem Rückgang innerhalb der Kirche. Die dogmatischen Streitigkeiten, die durch Ritus und Tradition unterstützte Gesamtempfindung führten in die theologische Erörterung die vollfertige Göttlichkeit Christi sofort ein. Diese sublimierte Gestalt, der Sohn Gottes, der Logos, brachte den Jesus in der evangelischen Geschichte ziemlich in Vergessenheit. Nachdem Christus der *κόσμος νοητός* geworden war, wurde nicht mehr von der Krippe in Bethlehem gesprochen, seine Worte in Gethsemane wurden übertönt von der „Stimme“, die einst die Welt ins Dasein gerufen hatte. Die Kirche befand sich in unserer Epoche allerdings auf dem Wege zurück zu der Überlieferung. Aber diese Überlieferung wurde nicht als Erinnerung gepflegt, sondern man spielte mit Begriffen, vor allem mit begrifflichen Bestimmungen des Christus-Logos. Dieser bezeichnete keine völlig einfache Begriffsgröfse. Auch die schwächste Reflexion lenkte auf eine Synthese zweier an sich reinlich geschiedener Elemente zurück, nämlich auf etwas Göttliches und auf etwas, was nach Analogie der Menschennatur begriffen sein wollte. Hier die Einheit durchzuführen,

wäre eine paradoxe That, die das vernünftige Denken gefährdete. Tertullian hat dies empfunden und verwendet die betreffenden Begriffe rücksichtsvoll. Ihm würde der Logos nicht überall da passen, wo er von Jesus spricht. Weniger zurückhaltend ist Hippolyt, und der Lehrer dieser beiden Männer, Irenäus, trägt unbefangen die abstruse Identität vor. Er hat damit mehr als irgend ein anderer der Väter der Logoslehre die Signatur einer christlichen Offenbarungslehre gegeben.

Seinen Standpunkt hatte Irenäus in der praktischen Situation der Gemeinde genommen, bei der die religiös gedeutete Gestalt Jesu als Schützer und Heiland lebte. So verdrängte in den Erörterungen des Irenäus der Gedanke an den göttlichen Erlöser jedes andere christologische Thema. Abstrahiert man hier von dem dogmatischen Interesse an einer kirchlich befriedigenden Beschreibung der mehrgliederig aufgefafsten Gottesidee, so ist der theologische Gesichtskreis weniger spekulativ, als ethisch-religiös. Die Gröfse des Werkes Jesu bedeutet mehr als die Vernunftmäfsigkeit seiner Erscheinung. Die Mystik, durch welche die heilsgeschichtliche Weltgestalt Jesu und die geforderte Gleichartigkeit des göttlich-menschlichen Grundwesens herauskommt, markiert den Weg, der von dem griechischen Ideal abführt. Das trifft nun besonders bei Irenäus zu. Aber auch Tertullian und Hippolyt stehen wesentlich auf demselben Standpunkt. Die Schwächen dieses Standpunkts zeigen sich bei einem spekulativen Mafsstab, aufser in dem völligen Mifslingen, die Notwendigkeit eines weltvermittelnden Logos darzuthun, namentlich darin, dafs zwischen dem kosmischen und dem anthropologischen Logos keine natürliche Einheit oder keine systematische Ebenmäfsigkeit zustande gebracht wurde. Bei Irenäus ist der kosmische Logos nur rudimentär entwickelt, bei Tertullian ist das ethische Muster Christus, nicht Logos, eher ein geschichtliches, als ein philosophisches Kriterium, während Hippolyt durch die Einführung der Stimme, die lebenerweckende und die mahnende, eine höchst gekünstelte Verbindung zwischen den zwei Hauptfunktionen des religionsphilosophischen Themas schafft. Die Geschlossenheit der Betrachtung, wie sie sich

bei einem Tatian, Athenagoras oder Justin findet, wird überall vermifst. Zur Bestimmung des Logosbegriffs, namentlich in dessen Beziehungen zu Gott, erscheinen Bestimmungen, die, auf ihre Folgerichtigkeit oder gegenseitige Übereinstimmung geprüft, sehr angreifbar sind. Wie sie die Selbständigkeit des vorweltlichen Logosbegriffs haben wahren wollen, bleibt bei sämtlichen Autoren (vgl. namentlich Irenäus) unklar. Für die Reinheit unseres philosophischen Begriffs, die von Anfang an auf dem religiösen Boden bedroht war, entsteht nun ernste Gefahr. Schon werden mit dem Logosthema Elemente in Verbindung gebracht, die jeder rationalen Logostheologie fremd bleiben müfsten. Irenäus tauscht unsinnig genug den Namen des Logos mit der Bezeichnung Hand Gottes um. Eine Mischgestalt von Gott und Mensch wird dem Leser als Vorstellung aufgedrängt; der fleischgewordene Logos wird eine geläufige religionswissenschaftliche Figur, ohne dafs man ihre logische Monstruosität empfindet. Jedoch war zum Teil diese Entwickelung durch die alexandrinische Anwendung des Logos als heilsgeschichtliches Interpretationsmedium und als geschichtlicher Figurant vorbereitet. So alt wie die Anwendung des Logosbegriffs seitens der jüdischen Schrifttheologen ist die Einführung des Logos zwecks Erklärung der alttestamentlichen Prophetien und Theophanien. Bei den in unserem Abschnitt untersuchten Autoren dient diese Phase der Logosbenutzung als dogmatischer Anhalt für die antignostische These von der Reinheit des im Alten Testament und des im Neuen Testament verkündeten Gottes. In diesem Punkt näherten sie sich dem altapologetischen Typus. Auch weitere beachtenswerte Berührungen mit der reineren Logoslehre der Apologeten sind dieser zuzurechnen. Hin und wieder gewahren wir hier wie dort Reminiscenzen an das alte philosophische Schema. Von einer gewissen Scheu vor der Amalgamierung der an sich unvereinbaren Vorstellungen zeugt es, wenn Tertullian und Hippolyt die irdisch körperliche Qualität Jesu nicht recht zugestehen. Besonders aber ist bei Tertullian die Thatsache hervorzuheben, dafs er auf die Analogie in der philosophisch-stoischen Logoslehre hinwies. An die alte philosophische Logosbetrachtung erinnern

ferner: die Ansätze zu einem plastischen Weltgemälde; die Betonung der Schönheit und Regelmäfsigkeit des Kosmos (Tertullian, Brief an Diognet); die stoische Weltsubstanzlehre, besonders des Tertullian, aber auch des Hippolyt; die Bedeutsamkeit, die noch der Erkenntnis Gottes beigelegt wird, ferner der allgemein intellektuell wirkende Logos, der den Menschen (Brief an Diognet) oder aber den Christen (Hippolyt) erspriefsliche geistige Leitung gewährt. Hingegen wird auf die Logosbezeugungen in der aufserchristlichen Welt nicht reflektiert. Dem gemein apologetischen, zumal justinischen Typus am nächsten kommt hierin Tertullian mit seiner Lehre von dem Menschen, der von Natur Christ sei, und von den monotheistischen Lehrandeutungen unter den Heidenvölkern. — Die bis auf die Altstoiker zurückgehende Einteilung des philosophischen Logosbegriffs in Logos endiathetos und prophorikos finden wir bei Tertullian und Hippolyt wieder. Sie folgen alter Lehrtradition. Aber bezeichnend bleibt es, dafs Irenäus der ganzen Begriffseinteilung abgeneigt ist. Für den letzteren Autor existiert auch nicht der ideale Protokosmos der religionsphilosophischen Logoslehre, wogegen wiederum Hippolyt den Logos als die primäre Ideenwelt, als den Inbegriff der Ideen erwähnt. — Dem Logos schliefsen sich auch in dem vorliegenden Abschnitt verschiedene andere, mehr oder minder äquivalente Gröfsen an: die Dynameis, die Engel, der Geist, die Weisheit und die Stimme. Die Anschlüsse an das philosophische Schema sind im ganzen spröde. Es bereitet sich an dem Logos die Metamorphose von einer Idee zu einem kirchlichen Symbol vor, das dem apotheosierten Christusbegriff universalistische Konturen sicherte. Als Typus der in solcher Richtung sich bewegenden Logostheologie stellt sich die Irenäische Rekapitulationstheorie dar, die Lehre von der mystisch erfolgten Wiederherstellung des Menschengeschlechts. Sie wird der dogmatischen Situation entsprechend ergänzt durch subtile Betrachtungen über das trinitarische Problem, für das die Autoren in dieser Periode eine Art emanatistische Lehre auffanden, die sie mit dem Namen der heiligen Ökonomie bezeichneten.

Sechstes Kapitel.

Die christliche Logoslehre in Alexandrien.

Die griechische Logoslehre fand ihre letzte Ausprägung in der neuplatonischen Schule des 3. Jahrhunderts n. Chr. Schon ist aber der Logosbegriff auf dem Rückzug. Es mufs auffallen, dafs das Hinsiechen der griechischen Logosphilosophie gerade an demselben Zeitpunkt eintrifft, an dem die christliche Logoslehre ihre reichste Ausbildung erhielt und zu der weitesten systematischen Bedeutung gelangte. Mit den Dioskuren der alexandrinischen Wissenschaft, Clemens und Origenes, hat die christliche Lehre vom Logos ihren Höhepunkt erreicht. Vieles trug dazu bei, für eine Idee, welche die christliche Religionsphilosophie in nuce war, hier in Alexandrien eine geschichtliche Centralstätte zu schaffen. Die Stadt der Ptolemäer hatte nach dem Verfall Athens dem griechischen Geist eine neue Erscheinungsform gegeben: den Hellenismus, und diese jüngere Tochter der griechischen Bildung hatte sich mit dem asiatischen Kulturleben vermählt. Ein Reichtum neuer litterarischer Impulse entstand aus dem griechisch-orientalischen Bündnis; vor allem aber machte sich das jüdisch-theologische Ferment bemerklich. Philo schrieb seine Religionsphilosophie. Er wurde der Lehrer der christlichen Schriftsteller Alexandriens. Aller Wahrscheinlichkeit nach beeinflufst von ihm, noch dazu angeregt durch neue religionstheoretische Aufgaben, wirkten ferner ein Numenios und die ersten Neuplatoniker. In vielen

Stücken erinnern diese an ihren jüdischen Vorgänger, aber ihr Synkretismus ist umfassender, ihre Mystik tiefer, und sie entwickelten eine neue Theorie von dem Verhältnis des höchsten Begriffs zu dem Sein der Idealwelt und der Erfahrungswelt. Sind von der hiermit bezeichneten Lehrrichtung aus Momente einer ähnlichen Art, wie sie uns um die Mitte des 3. Jahrhunderts im System des Plotin noch heute vorliegen, schon als wirksame Impulse für die Gestaltung der christlichen Theologie eines Clemens und Origenes anzunehmen? Das ist die Frage, die uns auf der Schwelle der Untersuchungen dieses Abschnitts begegnet.

Die Frage mufs unzweifelhaft bejaht werden, und zwar kommen eben die oben erwähnten Charaktermerkmale in Betracht; der Gesichtskreis ist ein allgemeinerer, weltreligiöser als der der Judenphilosophen oder der apologetischen Christen in Kleinasien oder im westlichen Kirchengebiet. Die alexandrinischen Kirchenväter zeigen Fühlung mit der mystischen Ethik, ferner weisen sie dieselbe charakteristische Weiterbildung der neupythagoreischen Begriffsabstraktionen auf, indem sie in eigentümlicher Weise das Sein und die ethische Entwickelung nicht direkt auf die höchste Gottheit, sondern auf einen Zwischenbegriff zwischen den Objekten und der höchsten Gottheit konzentrieren. Das letztere ist besonders beachtenswert. Wie der Begriff des Nus entweder direkt oder in religiös modifizierter Benennung dort wie hier systematische Bedeutsamkeit erhält, wird besonders unsere Aufmerksamkeit auf sich ziehen.

Wie die alten Apologeten und noch mehr rivalisierten gelehrte Christen in Alexandrien mit den Philosophen um die Macht, die Geister zu beherrschen[1]). In der Stadt des Museums und des Serapeums wurde auch eine gelehrte christliche Lehranstalt aufgerichtet. Die Katechumenenschule in Alexandrien war, wie der Name andeutet, zunächst wohl auf die Vorbereitung zur Aufnahme in den Christenstand berechnet, diente aber bald dem allgemeineren Zweck

---

[1]) Über die verschiedenen gleichen Ansätze zu wissenschaftlicher Theologie innerhalb der Kirche um die Wende des 2. und 3. Jahrhunderts siehe Harnack, Dogmengesch. I, 502 ff.

christlicher Bildung[1]). Die Schule tritt uns gegen Ende des 2. Jahrhunderts als institutionelle Thatsache entgegen. An dieser Schule waren die Männer als Lehrer angestellt, die in dem vorliegenden Abschnitt behandelt werden sollen. Als der erste dieser Schulhäupter ist der Name des Pantänus überliefert. Indessen von seinen Lehren wissen wir nichts Zuverlässiges. Die alexandrinische Kirchenweisheit hat ihre zwei grofsen litterarischen Vertreter in Clemens[2]) und Origenes.

War bei den Apologeten der Logosbegriff der Schlüssel, durch den die christlichen Lehrannahmen einem gebildeten Verständnis eröffnet wurden, so erscheint jetzt derselbe Begriff als die Grundlage, die einen zusammengefügten Lehrkomplex, resp. ein ausgearbeitetes kirchliches System trägt. Es entwickelten sich mit Anknüpfung an diesen Terminus weitschichtige theologische Erörterungen über Wesen und Erscheinungsform der Gottheit. Durch denselben Begriff erhielt die sittliche Welt ihre Bestimmungen und wurden die religionsgeschichtlichen Kriterien festgestellt. Die Idee der Apologeten, dafs im Christentum die wahrhaft philosophische Weltauffassung gefunden worden sei, wurde hier im ganzen Umfang aufgenommen und thetisch ausgearbeitet. Erst jetzt entstanden eigens für die Kirche selbst bestimmte wissenschaftliche Lehrwerke[3]). Bei der Aufstellung der Lehransichten dient die heilige Schrift (die das Neue Testament und das Alte Testament enthält) als ein unerschöpfliches Repertorium jeglicher Weisheit. Auch die Tradition deutet mafsgebend die Lehrrichtung an. Aber mit diesen beiden

[1]) Vgl. Bigg, The Christian Platonists of Alexandria. Oxford 1886, S. 41 fg.

[2]) Clemens war Schüler des Pantänus (Euseb. h. e. VI, 13, 2), und Clemens erklärt ausdrücklich von seinen Lehrern, den Presbytern, unter denen namentlich jener einen bedeutenden Platz einnahm, dafs sie nichts Schriftliches hinterlassen haben. Strom. I, 1, 11. Eclog. 27. Wenn kirchliche Schriftsteller einer späteren Zeit, vorab Eusebius, auch etwas Schriftliches von Pantänus zu besitzen meinen, so ist darin nichts als eine litterarische Fiktion zu sehen. Siehe Zahn, Forschungen III, 164 fg. Harnack, L.G. I, 291 ff.

[3]) Vgl. F. Overbeck, über die Anfänge der patristischen Litteratur, in Sybel, Hist. Zeitschr. Neue Folge, Bd. 12, S. 465 fg.

Quellen, Schrift und Tradition, hat es eine eigentümliche Bewandtnis. Ein Bekenntnisregulativ, so wie ein solches schon zu jener Zeit in der römischen Kirche wirksam vorhanden war, spürt man, besonders bei Clemens, viel weniger [1]). Und die Worte der heiligen Schrift brachten in die Anschauungsmethode kein neues Element. Sie wurden allegoristisch ausgelegt und mufsten das andeuten, was das Denken schon aus anderweitigen Quellen inne hatte. Richtung, wie zum grofsen Teil Inhalt des Denkens ist grundsätzlich durch die Motive bestimmt, die damals in Alexandrien die philosophisch gebildete Welt beherrschten. Das Werk Philos, auf dem Boden jüdischer Offenbarungsannahmen eine religionsphilosophische Totalanschauung hellenistischen Charakters zu schaffen, wurde hier zum zweiten Male aufgenommen. Der alte Judenphilosoph wird teils direkt reproduziert, teils bietet er dem methodischen Verfahren die vollständigste Analogie.

In vollem Mafse bestätigt sich dies schon bei dem ersten dieser Autoren, bei Clemens Alexandrinus, der als Lehrer an der Katechumenenschule wirkte, bis die Christenverfolgung ums Jahr 203 ihn aus Alexandrien vertrieb. Ohne einer bestimmten der griechischen Philosophie-Richtungen anzugehören, kennt er sie alle wie Philo und spiegelt wie jener die philosophische Lage der Zeit ab. Einen Punkt, in dem dieser Umstand sich bedeutungsvoll bestätigt, hebe ich sofort hervor. Ein Hauptargument der damaligen Theosophie war die spekulative Erklärung der göttlichen Kausalität. Dem entspricht es, wenn die Theologie des alexandrinischen Katecheten eine wesentliche Eigentümlichkeit in der Bearbeitung des theologisch-kosmologischen Themas zeigt. Clemens befindet sich in diesem Punkt unverkennbar mitten in einem ideengeschichtlichen Prozefs, als dessen Hauptergebnis eine neue systematische Verwertung des Begriffs „göttlicher Nus“ erscheint.

Die Neupythagoreer gehen hierbei mit ihrer Zahlen-

---

[1]) Vgl. auch bei Origenes die mehr beschreibende als dogmatisch fixierte Zusammenstellung christlicher Glaubensannahmen, die er als den Inhalt der apostolischen Predigt angiebt de princ. praef. 4.

philosophie voran. Durch die abstrakten Elemente der Zahlen unternahmen sie es, das Sein in dessen Abstufungen vom Obersten bis zum Untersten zu bestimmen. Als oberstes metaphysisches Princip stellten sie die Einheit auf. Das Gute und Vollkommene, dasjenige, was keiner Änderung und Teilung unterliegt, das bedeutete ihnen diese Einheit[1]). Es ist die Einheit auch das Urwesen, die Gottheit, die der Welt logisch, wie kausal übergeordnet ist, und von der das dem Denken und der Erfahrung unterbreitete Sein weiter als Ideen herrührt. Diese Ideen werden auch als Zahlen aufgefafst. Überhaupt ist das arithmetische Schema für die neupythagoreische Betrachtung charakteristisch[2]). Sehr bedeutsam wurde die Aufnahme dieser theologischen Terminologie in die jüdische Religionsphilosophie. Philo benennt ausdrücklich Gott als das unteilbare, einheitliche Eine[3]), als die *μονάς*[4]). Dann scheint bei ihm wiederum die *μονάς* als metaphysische Kategorie von der Gottesidee abgeleitet zu sein[5]). Die solcherweise abgeleitete Monas kann er dann auf den Logos beziehen. Der mit dem Logos identische *κόσμος νοητός* wird als „monadisch" bezeichnet[6]). Hiermit ist in dem Gebrauch dieser Bezeichnung der Übergang von dem beziehungslosen zum kosmischen Sein gemacht.

Ein eigentümliches Zwischenglied zwischen der neupythagoreischen Theologie und der neuplatonischen liegt sodann in dem System des religionsphilosophischen Synkretisten Numenios, dessen Wirksamkeit in die zweite Hälfte des 2. nachchristlichen Jahrhunderts anzusetzen ist. Die Beziehungslosigkeit des höchsten Princips wurde bei ihm noch mehr dadurch gewahrt, dafs im Gottesbegriff das Sein von der

---

[1]) Zeller II, 2, 113 fg.

[2]) Bemerkenswert ist es, wie neben der Einheit die Zweiheit als Grund der mannigfaltig gestalteten Naturerscheinung, als Quelle der Weltharmonie betrachtet wurde und mit Gottheiten identifiziert werden konnte, die symbolisch auf das Leben hindeuten, Isis, Demeter, Aphrodite etc.; siehe Zeller 123.

[3]) Leg. alleg. II, 1, 66 fg.

[4]) Quod deus sit immut. I, 285.

[5]) Leg. alleg. a. a. O. *μᾶλλον δὲ ἡ μονὰς κατὰ τὸν ἕνα θεόν.*

[6]) De mundi op. I, 7. Quod d. s. imm. I, 285. Vgl. Quis rer. div. heres I, 499.

Allursächlichkeit getrennt und das zweite dieser Momente einer untergeordneten Gröfse (dem Demiurgen) beigelegt wurde[1]). Der erste auf sich selbst gerichtete Gott ist einfach und unzertrennbar, sein Wesen *ἁπλοῦς*, und niemals *διαιρετός*[2]). In der Gottheit ist das *νοητόν* ein wesentliches Moment[3]). Die Gottheit wird auch hier als die *μονάς* bezeichnet. Derselbe abstrakte Zahlbegriff liegt der Seele zu Grunde. Numenios lehrt, dafs die Seele aus der Monas hervorgegangen sei[4]). — Den Weg zu gottverwandtem Dasein hat Numenios als mystisches Zusammensein mit Gott bezeichnet. Den betreffenden Zustand aber bestimmt er mittels des Terminus Nus. Das Leben des Nus wird erreicht durch principielle Erhebung über die Sinnenwelt, die jenem als die zweite Existenzform gegenübersteht[5]). Jener zweite Begriff, der Nus, wird als in der Welt verbreitet vorgestellt, steht aber gleichzeitig, der Grundrichtung nach, im wesentlichen Verhältnis zu Gott, „schaut zum Ersten auf“. Numenios hat eine in der Sinnenwelt wirksame Gröfse geprägt, dessen Wesen göttlich ist[6]). — Bei Numenios findet sich noch nicht die in dem neuplatonischen System entwickelte Trennung des obersten Begriffs von dem Nus, der Welt des Denkens; aber mit der Einschiebung eines aktiven Untergottes, der, wie es heifst, zunächst seine eigene Idee und darauf die Welt gemacht hat[7]), hat er schon einen darauf hinführenden Schritt gethan; dazu kommen weitere Züge analoger Beschaffenheit. Mit Bestimmtheit bezeichnet er das Seiende, d. h. das Unkörperliche, als dasjenige, was der Welt des Nus angehöre und von dem Nus kausal bedingt sei[8]). Im Nusbegriff selbst hat aber dieser Autor eine innere Differenz angenommen. Die Vernunft, die er dem obersten Begriff beilegt, hat er

---

[1]) Der Logos 1, 236 fg.

[2]) Euseb. Praep. ev. XI, 18, 537.

[3]) Ebenda.

[4]) Proklus in Tim. ed. Scheider. London 1847. 187 A S. 444.

[5]) Zeller III, 2, 218 fg.

[6]) Zeller 219 fg.

[7]) Euseb. Praep. ev. XI, 22, 544.

[8]) Euseb. Praep. ev. XI, 10, 526 *τὸ ὂν ἀσώματον τοῦτο δὲ εἶναι τὸ νοητόν.* Ebenda XI, 22, 544 *εἰ δ᾽ ἔστὶ μὲν νοητὸν ἡ οὐσία καὶ ἡ ἰδέα ταύτης δ᾽ ὡμολογήθη πρεσβύτερον καὶ αἴτιον εἶναι ὁ νοῦς κτλ.*

sich von einer sublimeren Art gedacht als die, welche sich in dem Schöpfergott bethätigte, oder die, welche sich in der untersten Welt verbreitete [1]). Die Anschauungen des Numenios werden hier um so mehr zu Recht erwähnt, als dieser Eklektiker nahe Beziehungen zum Christentum hatte. Seine Lehre vom Demiurgen ähnelt zu sehr derselben Lehre der christlichen Gnostiker im 2. Jahrhundert, als dafs das Zusammentreffen als zufällig zu betrachten wäre [2]). — Dafs der Syrer nicht nur das prophetische Wort in seine Erörterungen hineingeflochten hat, sondern gelegentlich auch einen Stoff hat behandeln können, der sich auf Jesus bezog, ist ausdrücklich überliefert von Origenes [3]). Er benutzte dabei die allegorische Methode, die damals ja auch unter den Christen kursierte [4]). Die Anregungen, die dieser Vorläufer des Neuplatonismus vom christlichen Lehrbetrieb bekommen hat, mögen überhaupt erheblich gewesen sein [5]).

---

[1]) Proklus in Tim. 268 A. S. 655.

[2]) Vgl. Zeller III, 2, 219. Wenn Bigg S. 250 fg. dies leugnet und dabei auf die Feindschaft zwischen den zwei Principien Gottheit und Demiurg bei den Gnostikern hinweist, übersieht er, dafs ein Antagonismus nicht bei allen Gnostikern angenommen wurde. Es ist aber auch, vorausgesetzt, dafs Numenios nur mit der dualistischen Form der Gnosis bekannt sein sollte, kaum zu verwundern, wenn diese Annahme eines Gegensatzes, die in die dramatisch ausgearbeitete Offenbarungslehre der Gnostiker wohl passen konnte, sich bei dem synkretistischen Philosophen zu der Vorstellung einer Abstufung milderte.

[3]) C. Cels. IV, 51.

[4]) C. Cels. I, 15 und IV, 51.

[5]) Sehr beachtenswert ist der Zug, den Semisch, Justin, der Märtyrer, Breslau 1840 II, 304 anführt. Um das Hervorgehen des zweiten Gottes aus dem ersten darzustellen, benutzt Numenios dieselben Analogien, die wir bei den apologetischen Kirchenvätern, vorab Justin, finden. Es heifst bei Numenios (Euseb. praep. ev. XI, 18, 538): Man sieht, dafs eine Leuchte, entzündet an einer anderen, das Licht derselben empfängt, ohne der ersteren ihr Licht zu nehmen; (weiter:) eine Wissenschaft, die einer erteilt und ein anderer empfängt, bleibt bei dem Geber und wird doch ebenfalls auch das Eigentum des Empfängers. Hier glaubt man einfach die in Bezug auf das Verhältnis des Logos zu Gott-Vater geäufserten Worte Justins zu hören (Dial. 61): Denn wenn wir ein vernünftiges Wort ausstofsen, so zeugen wir Vernunft, ohne dafs wir uns teilen, ohne dafs die Denkkraft in uns dadurch verringert wird. Oder wie wir beim Feuer es wahrnehmen. Wenn ein

Damit würde es ja gut stimmen, wenn wir ihm einen Einflufs auf die nachmalige theologische Denkweise der Christen zumuten.

Mit Numenios ist der letzte philosophische Lehrer genannt, dessen Lebenszeit es noch mit Sicherheit gestattet, bei etwaigen Übereinstimmungen der alexandrinischen Kirchenlehrer mit der neuen pythagoreisch-platonischen Betrachtung eine direkte Abhängigkeit jener Männer zu statuieren[1]). Uns liegt die neuplatonische Lehre in litterarischer Form erst bei Plotin vor, und Plotin ist ein Zeitgenosse des späteren von den zwei alexandrinischen Theologen, Origenes nämlich. Bei alledem kommen so schlagende Analogien in Betracht, dafs sich die Annahme mit Notwendigkeit aufdrängt, die Bildung der neuplatonischen Philosophie sei durch einen Prozefs erfolgt, der schon zu der Zeit des Clemens, d. h. um die Wende des 2. und 3. Jahrhunderts, wirksam war. Gewisse bedeutsame Erscheinungen in der Theologie des Clemens lassen nur diese Erklärung zu, oder man müfste annehmen, er habe gewissermafsen plotinische Philosophumena vorweggenommen und habe die neuplatonische Philosophie mit begründet. Das ist bei der sonstigen einfach reproduktiven Haltung des christlichen Eklektikers unwahrscheinlich.

Ein Blick auf Hauptsymptome des Neuplatonismus und Überlieferungen, welche denselben betreffen, wird dies näher beleuchten.

Ein günstiges Präjudikat würde die oben erwähnte Hypothese für die Glaubwürdigkeit einer Kunde geben, welche die Lehren Plotins zum Teil schon vor diesem, nämlich bei

---

Feuer an einem anderen entzündet wird, so erfährt das, woran die Anzündung stattfand, keine Verminderung, sondern bleibt dasselbe, und doch erscheint das, was entzündet wurde, zugleich als vorhanden; vgl. Dial. 128. Dieselbe logosophische Anwendung eines Bildes, durch das Philo die Erkenntnismitteilung im allgemeinen hat veranschaulichen wollen (de gig. I, 266), auch bei Tatian Orat. 5, Tertullian adv. Prax. 8, Apol. 21.

[1]) Auch bei Ammonius Sakkas bleibt der eventuelle persönliche Einflufs unsicher. Seine Lehrwirksamkeit hatte er wohl kaum eröffnet um die Zeit, als Clemens Alexandria verliefs (203). Vgl. Zeller III, 2, 451. Und ob der Kirchenvater Origenes sein Schüler gewesen ist, ist nicht zu entscheiden.

Ammonius Sakkas, dargestellt sein läfst. Ammonius, der in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts gewirkt hat, hat keine Schriften hinterlassen, und was wir über seine Lehrsätze vernehmen, ist, auf die urkundliche Beschaffenheit geprüft, wie Zeller mit Recht erklärt, von unsicherer Art [1]). Immerhin mufs dem in der Zeit um 400 lebenden Nemesius eine Quelle vorgelegen haben, die eigens über die Lehren des Ammonius berichten konnte. An ein paar Stellen in seinem Werke de natura hominis weifs Nemesius etwas darüber mitzuteilen [2]).

War bei Numenios die Seele als völlig mit dem Übersinnlichen wesenseins vorgestellt, so ist Ammonius nach Nemesius noch mehr auf diese Reflexion eingegangen und hat in eigentümlicher Weise dargestellt, wie das vernünftige Wesen *τὸ νοητόν* einerseits an sich unveränderlich bleibe [3]), andererseits eine reale Verbindung mit dem Körperlichen eingehe [4]). Das Vernunftelement wird hierbei zum Teil als ein solches betrachtet, das die Einzelseele in sich befafst, teils wird wiederum auf eine universell vorzustellende Vernunftstätte hingedeutet, wo der Nus-Begriff sozusagen bei sich selbst weilt [5]). Mit Recht findet Zeller [6]), der übrigens, wie es mir scheint, mit Unrecht, diesen Überlieferungen kein rechtes Vertrauen zu schenken vermag, dafs hierin schon die plotinische Metaphysik nach ihren Grundzügen gezeichnet erscheint. Wir finden hier wie dort die so eigentümliche systematische Beziehung der Seele zum Nus, der über jener steht, und in den sie gestellt wird.

In ihrer vollen Art wird aber die neuplatonische Philo-

---

[1]) III, 2, 453 ff. Was Hierokles (bei Photius) um 430, also zwei Jahrhunderte nachher, über A. Sakkas mitteilt, leidet zu offen an der unmethodischen, kollektivistischen Berichtweise, als dafs darauf irgend welcher Verlafs sein könnte.

[2]) Vgl., aufser der gleich zu erörternden Stelle, de nat. hom. II, 29 ff., wo er Mitteilungen über Ammonius neben solchen über Numenios macht.

[3]) Jamblichus bei Stobäus, Ecl. I, 67, 1066.

[4]) De nat. hom. III, 57.

[5]) Ebenda III, 59 *νοητὰ γὰρ ὄντα ἐν νοητοῖς καὶ τόποις ἐστίν, ἢ γὰρ ἐν ἑαυτοῖς ἢ ἐν τοῖς ὑπερκειμένοις νοητοῖς· ὡς ἡ ψυχὴ ποτὲ μὲν ἐν αὑτῇ ἐστιν ὅταν λογίζηται ποτὲ δὲ ἐν τῷ νῷ ὅταν νοῇ.*

[6]) III, 2, 456 fg.

sophie erst mit Plotin erkennbar. Erst hier erhält der Nus im Denksystem die plastisch ausgebildete Bestimmung, die diesen Begriff von dem Urwesen, dem Einen, scharf unterscheidet und ihm eine untere Stellung zuweist. Noch der Philosoph Origenes, Plotins Mitschüler (nicht zu verwechseln mit dem christlichen Theologen dieses Namens), hat nach einem bekannten Urteil des Proklus, der sich darüber verwundert, nicht diese prinzipielle Trennung der Begriffe ἕν und *νοῦς* vollzogen[1]).

Plotin, der zuerst als Schüler des Ammonius in Alexandrien lebte, später, um die Mitte des 3. Jahrhunderts, als Lehrer in Rom thätig war, bezeichnet gegen den Ausgang der hellenistischen Weltperiode die letzte gewaltige Konzentration des philosophischen Genies der Griechen. In einem Augenblick, wo die mannigfaltigsten geistigen Kräfte zusammenwirkten, wurde im Neuplatonismus der Versuch gemacht, Einheitlichkeit und System aus den eklektischen Bestandteilen religiöser und philosophischer Motive zu schaffen. Nach neuplatonischer Anschauung sollte sich die Wahrheit in allen philosophischen Systemen finden lassen, aber es ist unschwer, in der Lehre Plotins die Bildungselemente zu unterscheiden. Seine Konstruktionen sind platonischen Geistes, seine Principien rühren gröfstenteils von dem Neupythagoreismus her, den er weiterführt, während seine praktischen Ziele an die Stoiker erinnern. Zu alledem kam als Specificum der neuen Schule die religiöse Grundbetrachtung, durch die das System den Zeitgenossen besonders empfohlen wurde. Den Hauptpunkten nach hat die neuplatonische Philosophie, die für die kirchliche Gottes- und Weltlehre so grofse Bedeutung haben sollte, folgendes Aussehen:

Das religiöse Interesse erkannte in dem Urwesen sein höchstes und wesentlichstes Objekt. Dieses aber wurde jenseits des Seins und des Denkens verlegt. Das Motiv einer derartigen Aufstellung ist gesteigerte Abstraktion in dem theologischen Denken. Die Monas, die schon die Neupythagoreer vorführten, sollte durch eine neue systematische Bestimmung noch entschiedener von der Welt der Vielheit

[1]) Proklus, Theol. Plat. II, 4 Anf. Vgl. Zeller 462.

abgesondert werden. Dies geschah dadurch, dafs nicht nur Stofflichkeit, sondern überhaupt jede Kategorie, die nicht das Vollkommene („das Gute“) und das abstrakt Eine (resp. „das Erste“) ausdrückte, von dem Begriff des Höchsten ausgeschlossen und in ein zweites Princip verlegt wurde. Dies zweite Princip wurde als der Nus bezeichnet, was bei Plotin sowohl Denken als Sein in sich schliefst. Die Gottheit stellte sich demgemäfs den Neuplatonikern als das Ergebnis eines logischen Aktes mathematischer Färbung dar, nämlich indem man begrifflich von der Wirkung bis auf die Ursache und von dem Vorhandensein der Vielheit und Geteiltheit auf die Quelle, die Einheit zurückschlofs. Dies Urwesen sollte keinen Willen haben, keine Thätigkeit entfalten, ja selbst das Sein durfte ihm nicht beigelegt werden [1]). Eigentlich ist hiermit für die Gotteserkenntnis die Verzweiflung an ihrer eigenen Aufgabe ausgesprochen. Jedoch ist durch den Begriff „das Gute“ ein Moment gegeben, an das die konstruktive Phantasie anknüpfen konnte. Gott erscheint doch gewissermafsen als interessiert an und (als die *δύναμις πρώτη*) kausal bezogen auf das Weltganze [2]). Dadurch ist eine Erweiterung der Theologie zu einer Welttheorie möglich gemacht. Als dem Urwesen am nächsten stehend, als dessen Urbild und unmittelbares Erzeugnis wurde der Nus bestimmt. Dem Nus wurde wiederum eine doppelte Richtung beigelegt. Eine innere Notwendigkeit trieb ihn immer dazu, sich dem Urbild betrachtend zuzuwenden; dann aber bot er einen Anhalt für die unterste Schicht der übersinnlichen Welt, für die Seele. Seinem Inhalt nach begreift der Nus das Reich der wahren Wirklichkeit, des übersinnlichen Seins. Er ist als der *κόσμος νοητός* der Behälter der unzählbaren Ideen. In ihm, dem Weltnus, sind die Formen zugegen, denen die Formgestalten der Weltseele nachgebildet sind. Durch die Weltseele ist der Rest des Seins bedingt,

---

[1]) Nie hat in einer spekulativen Weltbetrachtung das Denken eine solche Höhe erreicht. Der menschliche Gedanke erkennt seine eigenen Grenzen und markiert dieselben mit peinlicher Sorgfalt und theoretischer Schärfe. Diese Selbstdisciplin der kritischen Vernunft wird nur dadurch überboten, dafs die Phantasie in den Bereich dieses „Jenseit von allem Begreifen und Wollen“ eben das höchste Ideal verlegt.

[2]) Zeller III, 2, 494.

der noch in der Erscheinungswelt vorhanden ist. Hier in der Erscheinungswelt ist der Logos wirksam. Bald werden die Ideen, bald der Logos als dasjenige Princip genannt, durch das die Erscheinungswelt gestaltet wurde.

Aus der Geschichte der christlichen Welt scheinen Fäden in das plotinische System übergegangen zu sein. Ein hervortretender Zug in der plotinischen Philosophie war die Emanationsvorstellung, die alles durch methaphysischen Zusammenhang von oben nach unten ableitet. Das erinnert an die valentinianische Gnosis [1]), deren Dualismus auch ähnliches Gepräge trug. Dafs die christliche Trinitätslehre sich in den plotinischen Ausführungen abspiegelt, leugnet Zeller mit Recht [2]). Es ist allerdings richtig, dafs die dreifache Wesensart des Übersinnlichen das Charakteristische dieser spekulativen Philosophie ist. Plotin stellte auf: 1) das Urwesen, 2) das im Nus zusammengefafste Sein und Denken, 3) die Seele, die als das aktive Element der Natur erscheint. Aber das philosophische Zahlenwerk als solches hatte damals kein entsprechendes metaphysisch ausgeführtes Grundgebilde in der christlichen Welt, und besonders versagt der heilige Geist, die ihm zugewiesene Rolle als das dritte Glied einer ontologischen Abstufung zu übernehmen. Die platonische Weltseele ist das ideengeschichtliche Grundthema, an das Plotin in diesem Punkt angeknüpft hat. In anderen Punkten aber werden wir bei unseren alexandrinischen Lehrern Analogien finden, die positiv auf gemeinsame Grundlagen hinweisen, oder wo ernstlich an eine Fühlung Plotins mit christlichen Lehraufstellungen gedacht werden kann. In jener Beziehung verdient Aufmerksamkeit, was Plotin ausführt über die *καθάρσεις*, die reinigenden Tugenden, über die Verähnlichung mit Gott, begründet in Erkenntnis seines Wesens und schliefslich vermittelt durch Ekstase. Am wichtigsten aber ist die Parallele zur christlichen Anschauung, die uns unter den Aufstellungen Plotins vom Nus erscheint. Um die Beziehung des zweiten Gottes (des Demiurgs) zu dem Urwesen metaphysisch zu bestimmen, hatte schon, wie oben

[1]) Vgl. Der Logos I, 249.

[2]) III, 2, 245.

bemerkt, Numenios Ausdrücke angewendet, die wir in der christlichen Litteratur vorfinden. Ob Plotin mit seiner Lehre von dem Nus, den er übrigens auch als Demiurg bezeichnet[1]), an den Logos-Sohn der Christen mit gedacht hat, ist schwer zu sagen. Er ist aber bekanntlich auf die christliche Weltanschauung polemisch eingegangen, und sehr auffallend bleibt die Stelle, auf die ich schon im ersten Teil[2]) aufmerksam machte, an welcher der Nus in Worten beschrieben wird, die sich so ausnehmen, als seien sie gegen den evangelischen Logos-Sohn des Evangelisten Johannes (1, 9. 4) ausgesprochen.

Ein Blick auf Lehrerörterungen des Clemens gewährt sofort den Beweis dafür, wie die christliche Religionsphilosophie in Alexandrien ideengeschichtliche Beziehungen zu dem Neuplatonismus bietet.

Die Unfafsbarkeit des höchsten Ideals, des göttlichen Urwesens, drückt Clemens in energischerer Weise als irgend ein anderer Kirchenlehrer aus[3]). Er bezeichnet die Gottheit als das ἕν, fügt aber hinzu, dafs sie eigentlich jenseits des Eins und über die μονάς erhaben sei[4]). Sehr beachtenswert ist es, dafs das Nichtgöttliche, über welchem Gott erhaben sein soll, in „die ganze Welt“ und τὸ νοητόν zerlegt wird[5]). Hier drängt sich die Vergleichung mit dem plotinischen Philosophumenon von selbst auf. — Das Göttliche bezeichnet nach Clemens ein so hohes Ziel, dafs hier nicht mehr von irgend einer Erkenntnis gesprochen werden konnte; seine Wesensart könne man nur durch gedankenvolle Betrachtung ermitteln[6]). Um zu dieser intellektuellen Anschauung zu kommen, ist die analytische Methode den Menschen vorgezeichnet[7]), welche durch immer weitergehende

---

[1]) Zeller III, 2, 633.

[2]) S. 251. Die Stelle bei Plotin ist Ennead. VI, 7. 8.

[3]) Vgl. H. Laemmer, Clementis Alexandrini de logo doctrina. Leipzig 1855. S. 22 ff.

[4]) Paed. I, 8, 71. Ich citiere nach der Ausgabe Dindorfs.

[5]) Strom. V, 6, 38 ὑπεράνω τοῦ κόσμου παντός, μᾶλλον δὲ ἐπέκεινα τοῦ νοητοῦ.

[6]) Strom. IV, 25, 156.

[7]) λάβοιμεν ἂν . . . τὸν ἐποπτικὸν τρόπον ἀναλύσει κτλ. Strom. V, 11, 71.

Abstraktionen bis zum letzten begrifflichen Objekt fortschreitet. Als solches nennt Clemens die *μονάς*. Auch um bis zum Begriff Christus zu gelangen, mufs man abstrahieren von allem Körperlichen und von dem unkörperlichen Wesen[1]). Hinter Christus hat man aber noch eine Stufe vorzudringen, um zu dem Allmächtigen zu gelangen[2]). Die dadurch erreichte Erkenntnis geht aber nicht auf das, was ist, sondern auf das, was nicht ist[3]). Das Gute, die Vernunft, das schlechthinige Sein, der Vater, der Weltschöpfer, ja Gott selbst ist eigentlich kein zutreffender Name, sondern nur Stützpunkte für die Vorstellung, dafs diese nicht auf Irrwege gerate. Das höchste Ideal ist weder als Sammelnoch als Einzelbegriff, weder als Substanz noch als Accidenz zu bestimmen[4]). Auch ist nicht von Teilen dieses Begriffs zu sprechen[5]). Das Unteilbarsein haftet sehr bedeutsam an dem Gotteswesen. Die von unserem Autor vorgestellten Beziehungen zu Gott werden auf diese Symbolformel gebracht werden. Die Monas ist das Werk Gottes, die Dyas[6]) und was nicht zur Monas gehört, ist aus dem Verderben der Welt zu erklären, heifst es in den Adumbrationes (88), die nach den Untersuchungen Zahns[7]) als ein Teil der von

---

[1]) Dafs Kategorien, die aus der Sinnenwelt herrühren, für die Bestimmung des übersinnlichen Wesens, des Nus, unbrauchbar sind, wird von Plotin sehr betont. Zeller III, 2, 521 ff.

[2]) Strom. V, 11. 71. Ähnliches über Gott und den Logos schon bei Philo. Der Logos I, 209 fg.

[3]) Ähnlich Philo, Zeller III, 2, 355 ff., und Plotin, daselbst S. 483 ff.

[4]) Clemens spricht von dem höchsten Begriff in folgenden Worten (Strom. V, 12, 81): *ὃ μήτε γένος ἐστὶ μήτε διαφορά, μήτε εἶδος, μήτε ἄτομον, μήτε ἀριθμὸς ἀλλὰ μήτε συμβεβηκός τι μήτε ᾧ συμβέβηκέν τι κτλ.* Diese Begriffsklassen sind der aristotelischen Philosophie entlehnt. Zeller II, 2, 204 ff. 212 Anm. 5. Es ist nur das specifisch neupythagoreische *ἀριθμός* hinzugekommen. Zu vergleichen ist Plotin, Ennead. VI, 2, 9, wo gesagt wird, das *ἕν*, das alleinige *ἕν*, dem nichts anderes angeheftet sei, sei weder Seele noch Vernunft, bilde keine Arten und sei darum keine Gattung. Vgl. daselbst V, 2, 1.

[5]) Strom. V, 12. 81 (vgl. II, 2, 6) *ἀδιαίρετον γὰρ τὸ ἕν*. Vgl. hierzu Dähne de *γνωσει* Clementis Alexandrini. Leipzig 1831. S. 101.

[6]) Vgl. über die niedrigere Art der Dyas bei den Neupythagoreern, Zeller III, 2, 123 und 112.

[7]) Forschungen III. S. 133 ff.

Clemens verfafsten Hypotyposen betrachtet werden müssen. Nun ist allerdings, wie wir gesehen haben, schon bei Philo dieser Begriff bedeutsam auf die Welt wie auf die Gottheit angewendet worden, aber unverkennbar ist bei Clemens der neue Accent, der auf eine neue religionsphilosophische Episode der neupythagoreischen Terminologie hindeutet. So wird in auffallender Weise mittels dieses Begriffs das Gottähnlichwerden geschildert. Die Ähnlichkeit mit Gott entsteht dadurch, dafs der Mensch mehr und mehr entsinnlicht und dem Logos gleich *νοερός* wird[1]). Dies aber geschieht, indem der Mensch den Zustand des Einsseins erreicht; er mufs *μοναδικός*[2]), ein unteilbares, unzusammengesetztes Wesen werden[3]).

Schon aus dem oben Dargelegten geht hervor, dafs die Gottheit, so unerreichbar sie auch für die menschliche Vorstellung sein sollte, doch dem Wesen nach als beziehungsfähig gedacht wurde. Clemens spricht von dem Göttlichen als von dem, das alles durchzieht und zusammenhält[4]). Es ist die Ursache alles Seienden[5]). Ja, es finden sich bei Clemens, trotzdem er nicht den Pantheismus anerkennen will, doch Äufserungen, die auf die Einheit des Alls mit dem Göttlichen hinauslaufen[6]).

In diesem Punkt aber, wo es sich um das Verhältnis zwischen Gott und dem Sein handelt, kommt der zweite göttliche Idealbegriff zur Verwertung. Die zu allernächst liegenden Beziehungen des Seienden vollziehen sich nicht sowohl an der obersten *μονάς* als an der göttlichen Vernunft, dem Nus. Nun ist allerdings die Scheidung dieses Nus von der Gottheit bei Clemens lange nicht mit der systematischen Sicherheit ausgeführt, wie dies in der Lehre Plotins der

---

1) Strom. VI, 9, 72.

2) Strom. IV, 23, 151 fg. *εἰς δὲ τὴν ἀπάθειαν θεούμενος ἄνθρωπος ἀχράντως μοναδικὸς γίνεται.*

3) Clemens bestimmt dies näher als Werk des Glaubens. Strom. IV, 25, 157.

4) *διήκοντα καὶ περιέχοντα.* Strom. VII, 3, 17.

5) Paed. I, 8, 62.

6) Paed. I, 9, 88 *ὁ ὄντως θεὸς ὁ ὢν αὐτὸς τὰ πάντα καὶ τὰ πάντα ὑτός.* Vgl. Paed. III, 12, 101.

Fall ist[1]). Aber die Art, in der das Verhältnis des Logos zu diesem Nus ausgedrückt wird, die Weise, auf welche die idealen Kräfte von dem Begriff „oberster Gott“ ausgelöst werden, um der „Vernunft“ (resp. dem „Sohn“) beigelegt zu werden, vor allem aber die allgemeine Parallele zwischen dem hypostatischen Logos-Sohn des Clemens und dem berühmten neuplatonischen Nusbegriff verdient im höchsten Grade Beachtung.

Protrept. X, 98 wird der Mensch als Nachbildung des göttlichen Abbilds bezeichnet. Dieses Abbild Gottes ist der Logos. Der Logos aber wird bezeichnet nicht als Ausflufs oder Teil Gottes, sondern es heifst, dieser göttliche Logos sei ein echter Sohn der Vernunft[2]), ein Lichtbild des Lichts u. s. w. Es schwebt also gelegentlich dem Alexandriner vor, dafs zwischen dem weltlichen, geschichtlichen Logos und der unnahbaren *μονάς* noch eine Idealvorstellung, ein sublimierter Nusbegriff, einzuschieben sei. Gewöhnlich wird doch Nus und Logos als Eine Hypostase gedacht und in der Vorstellung neben dem höchsten Gott lediglich der Begriff Sohn als selbständige Gröfse festgehalten. Dann ist aber die systematische Prägung der primären und der sekundären Gottheit und das exklusive Anheften ontologischer Beziehungen an die letztere hervorzuheben. Der Gott, heifst es Strom. IV, 25, 156, sei das schlechthinige *ἕν*, der Sohn begreife in sich sowohl das *ἕν* als die Vielheit, *τὰ πολλά*. Clemens vergleicht ihn darum mit einem Zirkel, der alle Dynameis in sich zusammenhält. Hiermit ist die Stelle bei Plotin V, 1, 7 zu vergleichen, wo der Nus (im Gegensatz zur *αἴσθησις*) ebenfalls als der einheitlich zusammenschliefsende

---

[1]) Auf der anderen Seite ist bei Plotin, so sehr er auch dem Urwesen den Denkakt absprechen will, die Vernunft doch gewissermafsen als Element in dem Ersten vorhanden, aus dem sie sich zur Vielheit entfaltet. Ennead. V, 3, 11 *οὗτος πολὺς ἐξ ἑνὸς ἐγένετο, καὶ οὕτως γνοὺς εἶδεν αὐτό.* Vgl. das Folgende, wo gesagt wird, dafs der Name Nus für das oberste Wesen nicht ganz passen dürfte, worauf das Bedenkliche bei einer solchen Nomenklatur an dem Terminus „das Gute“ nachgewiesen wird, ein Name, den bekanntlich das oberste Wesen bei Plotin doch thatsächlich führt.

[2]) *υἱὸς τοῦ νοῦ γνήσιος ὁ θεῖος λόγος.*

Kreis bezeichnet wird[1]. — Die dritte und auffallendste Berührung zwischen Clemens und der neuplatonischen Lehre zeigt sich im Folgenden: In seltsamer Weise gehen der Begriff Nus und der anthropologisch wirksame Logossohn in der Vorstellung ineinander über. Die Gottähnlichkeit des Menschen besteht nach Clemens darin, dafs er den Nus besitzt[2]. Dann wird aber dieser Vernunftbesitz in der Erkenntnis Gottes expliziert und der göttliche Heiland als derjenige bezeichnet, der dies Charaktermerkmal (die Gotteserkenntnis) dem Menschen einprägt[3]. Das wichtigste ist aber, wie bei Clemens das Sein zugleich mit der Vernunft von der Gottheit abgeleitet wird. Nachdem Clemens an einer Stelle, in Strom. IV, 25, 162, Gott als an sich *ἄναρχος ἀρχή* bestimmt hat, sagt er, als das Sein sei er das Princip der gewordenen räumlichen Welt, als das Gute das Princip der ethischen Welt und als die Vernunft (*νοῦς*) das Princip des Denkens und der Urteile; allerdings erscheint bei Clemens anders als bei Plotin Gott selbst als unmittelbare Ursache[4]. Aber andererseits wird bei Clemens in diesem Zusammenhang eben auch der Sohn Gottes als bedeutsames Princip erwähnt; und Strom. VII, 3, 16 wird mit absichtlicher Betonung dieser als z w e i t e s Princip in den Vordergrund gerückt, indem gesagt wird, dafs die Gottesbildlichkeit in der Ähnlichkeit mit *τὸ δεύτερον αἴτιον* besteht, und dieses wieder als das wahre L e b e n bezeichnet wird[5].

Dieser der Gottheit beigesellte zweite Begriff, der zugleich als lebendige Persönlichkeit in die Religionsgeschichte eingreifen sollte, ist bei Clemens nicht weniger als sonst bei den christlichen Denkern ein komplizierter Gegenstand, und

---

[1]) Die Vorstellung ist bei Plotin insofern von der des Clemens verschieden, als bei jenem der Nus das ganze System der Welt, *τὰ πάντα*, in sich schliefst. Vgl. Laemmer S. 54.

[2]) Strom. VI, 9, 72.

[3]) Strom. VII, 10. 58.

[4]) Aber auch bei Plotin ist das oberste Urwesen als das Gute die absolute Kausalität. Zeller 494 ff.

[5]) Bekannt ist, mit wie grofser Entschiedenheit Plotin die Wurzel des Denkens wie die des Lebens (des Seins) von dem höchsten Ideal entfernt und auf das zweite Princip, den Nus, übertragen hat. Vgl. Ennead. V, 3, 16. VI, 7, 17.

in dem Bilde, das sich aus den verschiedenen Aussagen zusammensetzt, bleiben nicht wenige Punkte undeutlich.

Dafs der Logos nicht erst nach der Inkarnation eine Persönlichkeit ist, steht ihm fest. Um sich der Welt anschaulich zu machen, hat er sich selbst gezeugt. Das ist die Logosinkarnation[1]). Man könnte nach verschiedenen Äufserungen, die den Logos zunächst als Kraft und Wille Gottes erscheinen lassen[2]), in Zweifel sein, ob er vor der Beziehung auf die Welt als deren Schöpfer und erziehende Macht eine von Gott unterscheidbare Gröfse sei. Bestimmte Aussagen lassen ihn aber wiederum als vor aller Zeit vorhanden erscheinen. Er ist nach Clemens nicht nur dem Vater an Wesen gleich, sondern auch ewig wie dieser[3]). In der Vorstellung bewährt sich indessen seine Selbständigkeit erst deutlich bei der Schöpfung, und hier bemerken wir, dafs, im Anschlufs an das alexandrinische Bild, die Identität des urbildlichen und des schöpferischen Logos gelehrt wird[4]). Jedoch hat die eigentümliche Begriffslage, derzufolge die Vernunft sowohl als ideale Eigenschaft bei Gott als wiederum als eine selbständig wirkende Macht zu denken sei, etwas zweideutige Bestimmungen veranlafst. Clemens behauptet gewissermafsen einen Doppellogos. Strom. V, 1, 6 heifst es: Der, welcher uns Anteil am Sein und Leben gegeben hat, hat uns auch den Logos gegeben, indem er wollte, dafs wir „logisch“ zugleich und wohl leben sollten. Denn der Logos des Allvaters ist nicht der (Logos) prophorikos, sondern die völlig offenbar gewordene Weisheit und Güte Gottes, ferner die allgewaltige und wahrhaft göttliche Kraft, auch denen wahrnehmbar, die ihn nicht bekennen, ein Wille des Allmächtigen. Diese Stelle[5]) läfst sich kaum anders auffassen als dahin, dafs Clemens (hierin übrigens in Übereinstimmung mit Philo) den dem Stoicismus entlehnten Terminus „das

---

[1]) Strom. V, 3, 6.

[2]) Vgl. Zahn, a. a. O. 145.

[3]) Adumbr. in Joh. 1, 1. Zahn S. 87. Strom. VII, 1, 2. VII, 10, 57. Vgl. Laemmer S. 48 fg.

[4]) Vgl. Exc. ex Theod. 19 nach der Textemendation in Anal. Antenic. ed. Bunsen. London 1854. I, 226.

[5]) Dazu vgl. Zahn 145.

gesprochene Wort" nicht passend gefunden hat als Bezeichnung für die in der Menschenwelt wirksame Kausalität Gottes. Er mag die Bezeichnung in der Anthropologie gelten gelassen haben, für das theologische Verhältnis, auf das er sich hier bezieht, hat er sie aber nicht treffend gefunden. Es ist zu bemerken, dafs die Aussage gar nicht eine innere Zerlegung des göttlichen Logoszustandes ausschliefst. Die Attribute, die dem theologischen Logos beigelegt werden (vgl. „die völlig offenbar gewordene Weisheit", „die allen wahrnehmbare Kraft"), weisen vielmehr auf ein Austreten aus einem schon vorhandenen (verborgenen) Zustand in einen anderen hin. — Eine andere Stelle bei Clemens zeigt aber, dafs er eben eine solche Teilung, die hiermit angedeutet ist, thatsächlich vollzogen hat.

Das ist, was als zuverlässig übrig bleibt aus einer Stelle des Photius[1]). Es heifst hier[2]): In den Hypotyposen wird manchmal Gutes und Richtiges gesagt; daneben kommen aber auch unfromme und unrichtige Sachen vor. (Es folgt ein Beispiel.) Genannt wird allerdings auch der Sohn Logos mit dem gleichen Namen wie der väterliche Logos, aber nicht ist dieser der Fleischgewordene und nicht der väterliche Logos, sondern eine Kraft Gottes, gewissermafsen ein Ausflufs seines Logos, ist Nus geworden und hat als solcher die menschlichen Herzen durchzogen. — Die Worte bestätigen u. a. in höchst beachtenswerter Weise die oben statuierte, mit dem Neuplatonismus analoge Tendenz des Clemens, das beziehungsfähige göttliche Ideal (hier geradezu als Nus bezeichnet) von dem Urwesen systematisch auseinanderzuhalten. Was sie ausdrücken, ist[3]), dafs es einen mit

[1]) Bibl. c. 109, citiert nach Zahn, Forschungen III, S. 65. Hypotyposen Fr. 4.

[2]) *λέγεται μὲν καὶ ὁ υἱὸς λόγος ὁμωνύμως τῷ πατρικῷ λόγῳ, ἀλλ' οὐχ' οὗτός ἐστιν ὁ σὰρξ γενόμενος οὐδὲ μὴν ὁ πατρῷος λόγος, ἀλλὰ δύναμίς τις τοῦ θεοῦ οἷον ἀπόρροια τοῦ λόγου αὐτοῦ νοῦς γενόμενος τὰς τῶν ἀνθρώπων καρδίας διαπεφοίτηκε.*

[3]) Der byzantinische Excerpist ist sehr entrüstet über diese Aussage des Clemens und läfst ihr die Observation vorangehen, dafs auch der zweite Logos, der geringere, nach dieser Aussage des Clemens, nicht im Fleisch erschienen sein sollte. Dafs er aber bei dieser Fassung die Worte des Clemens mifsverstanden hat, hat Zahn S. 144 nachgewiesen.

der höchsten Gottheit untrennbar zusammengehörigen, ihr eigenschaftlich zukommenden Logos giebt, und dafs aus diesem Oberlogos ein zweiter Logos, der Fleischgewordene, der religiöse Herzensbezwinger der Menschen, gewissermafsen emaniert worden ist.

Clemens lehrte, dafs in Jesus der Logos Fleisch angenommen habe. Aus der Idee war auch bei ihm gewissermafsen eine leibliche Person geworden [1]). Nichtsdestoweniger hat dieser alexandrinische Theologe den Logosbegriff in einer relativen Reinheit bewahrt und mit einer spekulativen Freiheit entwickelt, wie wir dies nur zuweilen in der apologetischen Litteratur gefunden haben, und es ist dies bei Clemens um so mehr zu loben, als er die Freiheit seiner Konstruktion anders als die alten Apologeten durch Bibelwort und Gemeinglauben gehemmt fühlen mufste. Sein Logos hat festen Fufs auf Erden gefafst, aber ein Element der geistigen Beschaffenheit blieb dem vom Himmel Herabgestiegenen immer anhaften. Eine körperliche Erscheinung nach menschlicher Analogie will nicht recht aus dem Logos-Jesus werden. Es finden sich bei unserem Autor unleugbar „doketische“ Ansichten über die Leiblichkeit Jesu. Nach Clemens war der Sohn Gottes bei seiner irdischen Erscheinung ohne Affekte; er kannte menschliche Empfindungen und Bedürfnisse nicht [2]). Bei der abstrakteren geistigen Fassung des christlichen Logosthemas wurde den alexandrinischen Theologen dadurch geholfen, dafs sie sich überhaupt in ihren Ausführungen nicht zunächst um den geschichtlichen Stoff des Evangeliums kümmerten, sondern entweder allgemeinere Werte der religiösen Symbolsprache erörterten oder direkt philosophische Auseinandersetzungen gaben, wobei zu erwägen ist, dafs die hellenistische Philosophie seit Philo und Plutarch einen vorwiegend religiösen Gehalt bekommen hatte, und also Anregungen gab, nicht nur wo es sich um eine Gedankenfolge oder um Aufstellung der Principien, sondern auch wo es sich um ein quasiphilosophisches Phantasiebild

---

[1]) Protrept. 1, 7 fg.

[2]) Man sehe die Stellen Strom. VI, 9, 71. Protrept. 1, 2. Vgl. Hypot. Fr. 13. Zahn S. 70.

oder Lehrsymbol handelte. Legen wir die hiermit angegebene Zweiteilung für eine Einzeldarstellung der Logosbetrachtungen des Clemens zu Grunde, so wird sich sein Logos teils als ein religionsphilosophisches, teils als ein rein philosophisches Thema untersuchen lassen. Weitere Eigentümlichkeiten unseres Logoslehrers werden sich dem ergänzend anfügen.

Dem religionsphilosophischen, zumal neupythagoreischen Schema folgend hat Clemens wiederholt den sublimen Charakter des theologischen Logosbegriffs hervorgehoben [1]). Das erste menschliche Urbild, ist er als apathisch gedacht [2]). Bei alledem setzt sein wirksames Wesen unter den Menschen und in der Geschichte Spuren ab. Er wird als der Arzt bezeichnet [3]). Der christliche Theologe denkt hierbei an die in der Kirche verkündigte Erlöserthätigkeit Jesu [4]). Clemens erinnert in diesem Punkt bisweilen, obwohl nur flüchtig, an Irenäus [5]). Dem Logos ist überhaupt die göttliche Fürsorge um die Welt anvertraut. Von ihm her kommt aller Nutzen fürs Leben [6]). In philonischer Weise wird die Rolle der göttlichen Providenz beschrieben. Die Vollkommenheit und Sicherheit der Weltleitung erklärt Clemens, in Termini der alexandrinischen Logosophie, dahin, dafs der Logos handelt, indem er auf die geheimnisvollen Gedanken Gottes hinblickt [7]). Dem Willen des Vaters folgt er, und für alles führt er aufs vortrefflichste das Steuerruder (*οἰακίζει*), erklärt Clemens mit einem Ausdruck, den er wahrscheinlich

---

[1]) Er ist im Unterschied zu dem Urwesen der dem menschlichen Begreifen zugängliche geistige Gottesbegriff, die Weisheit, die Wahrheit etc. Strom. IV, 25, 156. Nicht weniger als jener wird er aber durch Attribute bezeichnet, die jede Analogie aus der Erfahrungswelt zurücklassen. Er ist zeit- und anfangslos, Strom. VII, 1, 2, eine in sich unteilbare und unzerlegbare Gröfse und wird von nichts eingeschlossen; Strom. VII, 2, 5.

[2]) Strom. V, 14, 94 *λόγος θεῖος καὶ βασιλικὸς ἄνθρωπος ἀπαθής.*

[3]) Paed. I, 2, 6 und sonst.

[4]) Protrept. X, 110 *τὸ σωτήριον δρᾶμα τῆς ἀνθρωπότητος ὑπεκρίνετο.*

[5]) Siehe namentlich die Ausführung Paed. I, 12, nach welcher Stelle Clemens sich die Restitution der Menschen in mystischer Weise als Erfolg der Herabkunft Jesu auf die Welt denkt.

[6]) Strom. VI, 17, 161.

[7]) Strom. VII, 2, 5.

aus Heraklit[1]) entlehnt hat[2]). So waltet er über Alles, Grofs und Klein[3]). Am prägnantesten kommt aber seine providentielle Weltaufgabe darin zum Vorschein, dafs er die Erkenntnis in all ihrer göttlichen Schönheit und Herrlichkeit vermittelt[4]). Unter Hinblick auf diese Funktion des Logos hat Clemens den Titel eines Teils seines trilogischen Werkes gewählt[5]). Mit dem Paedagogos hat er eben den Logos in seiner ethisch anleitenden, zur Erkenntnis führenden Thätigkeit charakterisieren wollen. — Gleich den früheren Logoslehrern giebt er dieser Vorstellung Anwendung auf die Geschichte Israels[6]). Aber gewöhnlich giebt er dem Gedanken eine allgemeinere Fassung und spricht vom Logos als von einem von Gott den Menschen beigegebenen universellen Helfer und Erzieher[7]). Diese ethische Wirkung des Logos thut sich dar als eine Gleichwerdung der Menschenseele mit dem Logostypus. Das Wesen des Herrn wird wie ein Siegelabdruck der Menschenseele eingeprägt[8]), oder, wie es mit einer anderen Wendung von dem Logos als Pädagogen heifst: Er giebt Gebote und prägt diese Gebote so, dafs sie ausführbar sind[9]).

Bis jetzt ist der Logos gewissermafsen als geistige Persönlichkeit oder göttliches Wesen dargestellt. Der Begriff begegnet uns auch auf dem rein abstrakten Gebiet des Seins

---

[1]) Fr. 28 bei Bywater *τὰ δὲ πάντα οἰακίζει κεραυνός*, was auf das *πῦρ αἰώνιον* dieses Philosophen bezogen und in der Auffassung der Späteren von der Lehre des Ephesiers auf den Logos gedeutet wurde.

[2]) Vgl. die ausdrückliche Berufung auf Heraklit in einer logosophischen Betrachtung Paed. III, 1, 2.

[3]) Vgl. über die Sterne Strom. VI, 16, 148. VI, 14, 110.

[4]) Strom. VI, 16, 146 *πᾶν τὸ καλὸν καὶ σεμνὸν παρὰ τοῦ θεοῦ δι' υἱοῦ γινώσκεται.*

[5]) Während des Druckes dieses Werkes ist mir die schöne Arbeit E. de Fayes Clément d'Alexandrie (Bibl. de l'école des hᵗᵉˢ Études, sciences rel. XII Vol. Paris 1898) in die Hand gekommen. Ich verweise hier auf S. 47 ff. (vgl. S. 99 ff. dieses Werkes), wo de Faye überzeugend nachgewiesen hat, dafs Clemens die drei Teile seines Werks Logos protreptikos, Paedagogos und D i d a s k a l o s (nicht etwa Stromateis) hat bezeichnen wollen.

[6]) Vgl. Laemmer S. 78 ff.

[7]) Paed. I, 8, 63.

[8]) Strom. III, 19, 102.

[9]) Paed. I, 12.

und des Werdens[1]). Der kosmogonische Apparat des Philo begegnet uns, in erheblichem Umfang, wieder. Die Logosvorstellung suggeriert dort wie hier die Idee einer doppelten Welt[2]). Clemens beruft sich hierbei ausdrücklich auf die platonisch-pythagoreische Lehre. Als Vorlage hat ihm aber vor allem Philo gedient[3]). Die Symmetrie und die schöne Ordnung der Welt wird der Logosbetrachtung gemäfs erwähnt[4]). Jedoch ist ihm dies kein hervorragendes Thema. Hier sei nur noch vermerkt, dafs Clemens die logosophische Doppelvorstellung eines idealen und eines abbildlichen Objekts auch auf die neue Gemeinschaft angewendet hat, die ihm vor allem die wesentlichste Existenz bedeutete, auf die Kirche nämlich. Er erklärt die irdische Kirche für ein Abbild einer himmlischen[5]). Die logosophische Weltentstehungslehre enthielt seit Philo einen besonderen Paragraphen in der Darstellung von der Bildung des Menschen nach dem Logostypus. Clemens nimmt dasselbe Lehrstück auf, indem er nur dadurch die Eigenhypostase des Logos verteidigt, dafs er aus dem „Bild" eine Doublette macht. Das Grundbild des Menschen ist nicht der Logos, sondern ein Abbild des Logos[6]).

Der hier zuletzt erwähnte Punkt hat uns auf die Grenze zwischen dem theosophischen und dem philosophischen Gebiet gebracht. Das zeigt sich sofort, wenn wir an den Ursprung dieser Lehre von der plastischen Logoskraft denken. Hinter derselben steht bekanntlich nichts anderes als die Ideen. Clemens macht selbst in der Vorstellung die ent-

---

1) Übrigens hat Clemens ausdrücklich die oben geschilderte Seite des Logos, seine praktisch-ethische Funktion, mit dem metaphysischen Schöpferlogos verbinden wollen. Strom. VII, 2, 7 *ὁ ἀρχικώτατος λόγος τοῦ πατρὸς . . . καὶ διδάσκαλος λεχθείη τῶν δι' αὐτοῦ πλασθέντων.* Vgl. Paed. III, 12, 100.

2) Strom. V, 14, 93. Natürlich will er sie schon in der Bibel gelehrt finden.

3) Vgl. Siegfried 347.

4) Protrept. I, 5. Vgl. IV, 63. Die Anschauung des unendlich variablen Werdens ist offenbar unserem christlichen Denker lebendig gegenwärtig.

5) Strom. IV, 8, 66.

6) Strom. V, 14, 94. Vgl. Protr. X, 98. Über Philo siehe Siegfried S. 242 fg.

sprechende Kombination. Er spricht von dem Ideenreich Platos, und über Philo auf jenen zurückgreifend verweilt er bei den platonischen Ideen, speciell bei der der Wahrheit [1]). Er hat zugleich mit den Ideen das altphilosophische Dogma der Präexistenz übernommen und bietet so gewissermafsen einen speciell anthropologischen *κόσμος νοητός* [2]). Wie völlig der alexandrinische Theologe aber durch die Logosidee sich auf das philosophische Gefilde lenken lassen konnte, wird vielleicht nirgends besser bezeugt als durch die Stelle Strom. VII, 2, 8, wo der Logos als das jeder sinnlichen Wahrnehmung entzogene erste Bewegende dargestellt wird [3]). So erscheint das altaristotelische, hochspekulative Nusphilosophem [4]) verknüpft mit der grundlegenden Persönlichkeit in dem christlichen Religionssystem.

In dem philosophischen Gebilde der hellenistischen Logoslehre war, zumal bei der stoischen Betrachtung, die Logosidee in mannigfaltigster Weise mit der Natur verschlungen. Der soeben erwähnte Fall zeigt, wie Clemens hiervon nicht unberührt geblieben war. Jedoch zeigt er hier eine gewisse Zurückhaltung, zum Beweise, wie die einer denkenden Naturbetrachtung entsprungene Fassung des Gotteswesens sich doch niemals recht mit derjenigen identifizieren lassen will, die auf einer Offenbarungstheorie beruht. Clemens nimmt Abstand von der logosophischen Lehranschauung der Stoiker, welche die Menschen Gott wesensähnlich machten oder jene für einen Teil von diesem hielten [5]). Gott völlig ähnlich wurde auch der vollkommenste Mensch nicht. Dem idealisierten Porträt der stoischen Weisen hält Clemens die Ansicht entgegen, dafs der Mensch an *ἀρετή* nicht gegen Gott aufkäme [6]). Der Modus des stoischen Pantheismus war

---

[1]) Strom. V, 3, 6. Er bestimmt diese Idee als Gedanken Gottes und erklärt ausdrücklich, dafs seine Vorgänger in der Glaubenslehre gerade diese durch den Logos bezeichnen wollten. Strom. V, 3, 16.

[2]) Protrept. I, 6. Wir waren vor der Weltgründung *τοῦ θεοῦ λόγου τὰ λογικὰ πλάσματα.*

[3]) *ἔστιν δὲ τὸ ὡς ἀληθῶς ἄρχον τε καὶ ἡγεμονοῦν ὁ θεῖος λόγος . . . ὁ υἱὸς . . . πρωτουργὸς κινήσεως δύναμις, ἄληπτος αἰσθήσει.*

[4]) Vgl. Zeller II, 2, 264 fg.

[5]) Strom. II, 17, 74. VII, 14, 88. VI, 17, 150. V, 13, 88.

[6]) Strom. VI, 14, 89.

bekanntlich der, dafs ein göttlicher Geist die ganze Welt durchziehe. Clemens erwähnt diese Ansicht. Er will sie aber nicht gelten lassen[1]). Aber Clemens ist sich selbst nicht treu geblieben mit dieser Opposition. Denn es thut doch, kritisch beurteilt, wenig zur Sache, dafs Clemens nicht Gott, sondern den Logos nennt als das Subjekt, das auch der physischen Welt eingegossen sei[2]). Die abweisende Haltung mufste bei Clemens noch weniger ausführbar werden, wenn wir uns von dem physischen Gebiet zu den weiteren Wirkungskreisen des Logos-Gottes wenden. Denn die Logostheorie sollte ja eben auch das Hinführen der Menschen zu dem höchsten Ideal ermöglichen und in ihnen die entsprechende psychologische Beschaffenheit nachweisen. Mit seiner Psychologie steht aber Clemens völlig auf stoischem Boden. Er hat sich die stoische Lehre von den sieben Fähigkeiten angeeignet. Er zählt die fünf Sinne, dazu das Sprechvermögen und das Zeugungsvermögen[3]); er fügt noch drei Seelenvermögen hinzu und bringt solcherweise eine Dekas heraus; von diesen drei sind die zwei rein christlich-theologischer Färbung, das dritte aber ist nichts anderes als das stoische *ἡγεμονικόν*[4]). In seiner Erkenntnistheorie führt er in stoischer Weise die sinnliche Wahrnehmung und die allgemeine dialektische Fassung des Bezeichneten[5]) als Kriterien auf, wozu er noch als drittes die vernunftgemäfse Anschauung aufführt[6]). Das sind aber stoische Lehrelemente, mit der Modifikation, die der nachmaligen neuplatonischen Begriffskonstruktion völlig analog ist, dafs der Nus als ein höheres Begriffskriterium von dem Logos reinlich geschieden wird. Dem sogestalteten Seelenleben, beherrscht, wie es ist, von dem universellen Gemeinsinn (dem *ἡγεμονικόν*), eignet nun

---

1) Strom. V, 14, 89.

2) Strom. VII, 3, 21.

3) Ähnlich Philo, siehe Siegfried 236 (347).

4) Strom. VI, 16, 134; vgl. V, 14, 94.

5) Vgl. die stoische Lehre von dem *σημαῖνον* und dem *σημαινόμενον*. Zeller III, 1, 67.

6) Strom. II, 11, 50 *ἐν ἡμῖν γὰρ αὐτοῖς τρία μέτρα τρία κριτήρια μηνύεται, αἴσθησις μὲν αἰσθητῶν, λεγομένων δὲ ὀνομάτων καὶ ῥημάτων ὁ λόγος, νοητῶν δὲ νοῦς.*

der Logos als die allgemeinmenschliche seelische Qualität, was Clemens zu wiederholten Malen sagt[1]), zum Teil unter Rekurs auf die logosophisch gedachte mosaische Schöpfungsgeschichte[2]).

Dieser den Menschen vor den Tieren auszeichnende Logosbesitz wird nun ausdrücklich als Teilhaben an derselben Vernunft, wie diejenige Gottes, bezeichnet, der sie in die Menschen eingeblasen hat[3]). Es ist eben ein Ausflufs des göttlichen Wesens selbst gewissermafsen in jede menschliche Seele übergegangen[4]). Diese Vorstellung einer universellen Logosausstattung wird auch in ihren geschichtlichen Wirkungen verfolgt. Der Logos ist zu den Menschen gekommen wie Regen zu jeder Zeit zur Erde[5]). Der Horizont des christlichen Theologen erweitert sich und nimmt wahrhaft kosmopolitische Dimensionen an. Niemals in der alten Kirche, auch bei Justin nicht, ist der selbständige Wert der natürlichen Bildung so unumwunden anerkannt, niemals mit solcher Wärme von ihren Früchten gesprochen worden, wie bei diesem christlichen Logoslehrer. Eine besondere Aufmerksamkeit spendet er der griechischen Philosophie; sie flöfst ihm die höchste Achtung ein. Zu einer dem Wesen Gottes völlig entsprechenden Erkenntnis hat es die griechische Philosophie nach Clemens allerdings nicht gebracht[6]). Sie leidet an Mangel an Originalität. Die Vorstellung von dem höheren Alter der jüdischen Weisheit und die erbärmliche Theorie, dafs die Griechen aus den Büchern des Alten Testaments geschöpft (oder „gestohlen“) haben, findet sich auch bei Clemens[7]). Ja so unglaublich es hier erscheint, so hat sich Clemens nicht der altherkömmlichen Doktrin entziehen können, derzufolge beim Zustandekommen dieser Philosophie dem Teufel selbst ein Finger mit ins Spiel gegeben wurde[8]). Hier zeigt sich recht, wie schwer es ist,

[1]) Vgl. besonders Strom. V, 1, 6.
[2]) Protr. X. 98.
[3]) Strom. V, 13, 87.
[4]) Protr. VI, 68 *ἐνέστακταί τις ἀπόρροια θεϊκή.*
[5]) Strom. I, 7, 37.
[6]) Strom. VI, 17, 149.
[7]) Strom. I, 14, 64. V, 14, 89. Vgl. Laemmer S. 89 fg.
[8]) Strom. VI, 8, 66. V, 1, 9 fg.

bei den philosophierenden christlichen Logoslehrern dieser düstren Anschauung einen systematischen Platz in ihren Lehrausführungen anzuweisen, und wie das Theorem ein Ausdruck einer frühzeitig ausgebildeten dogmatischen Disciplin des Christenstandes bedeuten mufs. Es steht nämlich diese Aussage bei Clemens in hellstem Widerspruch mit dessen wirklicher Anschauung von der Beschaffenheit der griechischen Weisheit. Allerdings steht die griechische Wahrheit an Umfang, Deutlichkeit und beherrschender Macht dem Offenbarungsinstitut nach[1], und es fällt auf, wie Clemens den Logos als einen zu den griechischen Idealmomenten hinzutretenden Faktor bezeichnen kann; offenbar weil er, der Christ, beim Logos an eine plastische religionsgeschichtliche Gröfse denkt[2]. So ist ihm der Logos das mit dem inkarnierten Sohn Gottes von Anfang der Geschichte an in die Mitte des Judentums versetzte Offenbarungsprincip, und unser Autor vermerkt, dafs die Vollоffenbarung bei der Inkarnation in Christus es fortan unnötig gemacht hat, nach Athen und Ionien zu gehen, um die Weisheit zu erlangen[3]. Aber eine Teiläufserung der ewigen Wahrheit hat Clemens in der griechischen Philosophie gefunden, und die Beschaffenheit dieser Wahrheitsmomente schildert er in logosophischen Termini. Die griechische Philosophie ist ein Bild der Wahrheit[4], der Art nach nicht verschieden von der christlichen Wahrheit. Sie ist zu erklären als eine Äufserung der göttlichen Fürsorge, und, näher bestimmt, übermittelt durch untergeordnete Engel, die dem Dienste der Völkerwelt ob-

---

[1]) Strom. I, 20, 98.

[2]) Protr. XI, 112 *πάντα νῦν ὁ διδάσκαλος κατηχεῖ καὶ τὸ πᾶν ἤδη Ἀθῆναι καὶ Ἑλλὰς γέγονε τῷ λόγῳ.* Etwas anders gestaltete sich bei Justin die Vorstellung. Hier waren Männer, die weise lebten und sich wie Heraklit und Sokrates der Vernunft gemäfs verhielten, eo ipso Christen, weil Logosanhänger, da Christus der jetzt klargestellte Inhalt des alten Begriffs Logos sei. Zwischen diesem Urteil und demjenigen des Clemens, der dem Logos jetzt erst geschichtliche Machtübung über die Griechen zuerkannt, liegt ein halbes Jahrhundert, in dem der kirchliche Assimilationsprozefs der Vorstellungen Jesus und Logos vollzogen ist.

[3]) Ebenda.

[4]) Strom. I, 2, 20.

liegen [1]). Die Lehrer der Griechen können im Ratschlufs Gottes den Propheten Israels parallel gestellt und für beide der Gesichtspunkt einer göttlichen Erziehung je nach den verschiedenen bundesgemäfsen Principien aufgestellt werden [2]). Es ist hier wie dort derselbe eine Gott, der erkannt wird, unter den Griechen, wie Clemens sich ausdrückt, *ἐθνικῶς*, unter den Juden *Ἰουδαϊκῶς* [3]). Häufig polemisiert Clemens gegen eine superstitiöse Furcht vor der griechischen Philosophie, die man nicht nach den Auswüchsen wie etwa der epikureischen Richtung abzuurteilen hätte [4]). Der Weg der Wahrheit ist ein und derselbe [5]). Die Philosophie aber leitet mit auf diesen Weg. Sie hat den Hellenen denselben pädagogischen Dienst geleistet wie das Gesetz den Hebräern [6]). Dem alten Schema gemäfs ist der Logos hierbei die Bezeichnung nicht nur für die dahinter gedachte göttliche Triebkraft, sondern auch für das als Vorbild gedachte allgemeine Ideal, mit anderen Worten: der Logos ist das Gesetz [7]). Dafs die Menschen diesem Gesetz Folge leisteten, mufste dem Alexandriner so natürlich erscheinen wie die Thatsache, dafs Gleiches dem Gleichen begegnet. Die Menschen waren ja, wie oben berührt, schon mit dem Logos geschaffen. — Die Vollkommenheit nun, auf die die Logosleitung hinführen soll, kann unser Autor in stoischer Weise [8]) in der Ausführung der *καθήκοντα* sehen [9]). Als grundlegende Faktoren dieser Idealentwickelung gelten ihm die Gnosis und die im Glauben vollzogenen guten Thaten [10]). Unter diesen zwei

---

[1]) Strom. VII, 2, 6.

[2]) Strom. VI, 5, 42 *διαφόροις παιδευομένων διαθήκαις τοῦ ἑνὸς κυρίου.*

[3]) Strom. VI, 6, 41.

[4]) Strom. VI, 8, 61. Die Philosophie ist nach der Ansicht des Clemens auch fortwährend von Nutzen. Strom. I, 9, 43 fg.

[5]) Strom. I, 5, 29.

[6]) Strom. I, 5, 28.

[7]) Strom. I, 26, 166 *λόγον ὀρθὸν τὸν νόμον ἔφασαν προστακτικὸν μὲν ὧν ποιητέον, ἀπαγορευτικὸν δὲ ὧν οὐ ποιητέον.* Vgl. die ähnliche Stelle bei Philo, de migr. Abrah. I, 456.

[8]) Zeller III, 1, 264 fg.

[9]) Adumbrat. Zahn S. 89.

[10]) Strom. VI, 15, 122. Man beachte den Zusatz *ὧν ἀμφοῖν ὁ κύριος διδάσκαλος.* Vgl. Strom. VI, 14, 113.

Vehikeln kommt bei unserem Logoslehrer der Vorrang der Gnosis zu[1]). Clemens findet das Wesen des Glaubens selbst in der Erkenntnis Gottes[2]). Die Erkenntnisfähigkeit des Menschen liegt in der Logosbegabung beschlossen[3]). In der Bestimmung der formalen Art der Erkenntnis zeigt sich unser christlicher Logoslehrer einfach als Schüler griechischer Philosophen. Das vollendete Wissen bestimmt er als zuverlässige Erkenntnis, welche mittelst wahrer und zuverlässiger Gründe bis auf Erkenntnis der Ursache zurückgeht[4]). Das ist aber einfach ein Fundamentalsatz peripatetischer Logik[5]). Diese bis auf den letzten Grund zurückgehende Erkenntnis, die Erkenntnis Gottes, ist das Ideal, dem der Gnostiker zustrebt. Es geht ihm nichts über dies Ziel[6]); ja er würde nach Clemens, wenn er vor eine Wahl gestellt wäre, der Seligkeit selbst diese Erkenntnis vorziehen[7]). Sein Streben macht aus ihm selbst den Idealmenschen, dessen Eigentümlichkeit darin besteht, dafs er der Sinnlichkeit entfesselt und aus der weltlichen Naturbestimmtheit heraus in den Zustand apathischer Unempfindlichkeit kommt[8]). Durch diesen Entsinnlichungsprozefs wird der Mensch immer mehr, ähnlich dem Logos, von rein geistiger Beschaffenheit *νοερός*; solcherweise erreicht er die absolute Erkenntnisfülle[9]). Das Erreichen der höchsten Erkenntnisstufe ist also an eigentümlich psychologische Bedingungen geknüpft. Clemens charakterisiert diese dahin, dafs die Seele die Instanz der Wahrnehmungen sowie die des dialektischen Denkens über-

---

[1]) Vgl. Laemmer S. 40 fg. über das Verhältnis zwischen Erkenntnis und Glauben.

[2]) Strom. VII, 2, 5.

[3]) Strom. VI, 9, 72.

[4]) Strom. VI, 18, 162 *κατάληψίς ἐστι βεβαία διὰ λόγων ἀληθῶν καὶ βεβαίων ἐπὶ τὴν τῆς αἰτίας γνῶσιν ἀνάγουσα.*

[5]) Aristoteles anal. post. I, 2 *ἐπίστασθαι . . . . τὴν αἰτίαν γινώσκειν δι' ἣν τὸ πρᾶγμά ἐστιν.* Vgl. Zeller II, 2, 232 und die Belege daselbst S. 162.

[6]) Strom. IV, 7, 54 *πρόκειται δὲ τοῖς εἰς τελείωσιν σπεύδουσιν ἡ γνῶσις ἡ λογική.*

[7]) Strom. IV, 22, 136.

[8]) Strom. VII, 15, 88 *ἄνθρωπος ἅγιος ἀπαθὴς γνωστικὸς τέλειος.*

[9]) Strom. VI, 9, 72. Vgl. die Lehre Plotins, Zeller S. 599 und S. 609 fg.

windet und sich ganz dem Nus hingiebt[1]). Unser Logoslehrer schliefst seine theologische Spekulation mit der Mystik ab. Er erklärt ausdrücklich das für eine Funktion des Logos, den Gnostiker in Mysterien einzuführen[2]). Die menschliche Entwickelung stellt sich ihm als eine stufenweise dar, und erst mittelst eines allmählichen Fortschritts, einer *προκοπὴ μυστική*[3]), gelangt man zum höchsten Ziel. Clemens schildert das Gelangen zu dem Zustand der Vollkommenheit als eine mystische, in Erkenntniserweiterung sich vollziehende Hinführung zu der Stätte der Seelenruhe[4]) und zum unvermittelten Beschauen Gottes[5]). Die stufenweise Entwickelung diesem Ziele zu schildert Clemens in halb gnostischer Weise. Die Menschen nehmen unter einer immer aufsteigenden Reihe von Wesen nur eine niedrigere Stufe ein; eine mystische Entwickelung aber mag sie zu Engelwesen erhöhen; über diesen wiederum nehmen die Erzengel eine höhere Stufe der Entwickelung ein, am obersten kommt die göttliche Einheit[6]). In der theologischen Sprache unseres Autors wird die methodische Vollendung des Menschen durch den Begriff der *θεωρία* ausgedrückt[7]). Mit logosophischen Termini wird der Modus, in dem diese *θεωρία* erreicht wird, dahin bestimmt, dafs der Eingeborene das Abbild des herrlichen Vaters ist, die vollkommene Theorie nach seinem eigenen Abbild dem Gnostiker einprägt. Auch Philo läfst gelegentlich den Menschen das höchste Ideal erst in einem Zustand erstreben, in dem der Mensch, seinem alltäglichen Bewufstsein überhoben, sich gleichsam in einem korybantischen Wahnsinn befindet und begeistert der höheren Anschauung erschlossen wird[8]). Auch hier ist der göttliche Logos-Mittler der leitende Führer. Dafs der Mensch zu dieser Stufe der

---

[1]) Strom. II, 11, 51.

[2]) Strom. VII, 2, 6. Vgl. daselbst V, 9, 57 *τὰ τοῦ λόγου μυστήρια.*

[3]) Strom. VII, 10, 57.

[4]) Diese selbst liegt eigentlich jenseits der Erkenntnis. Paed. I, 6, 29 *τὸ δὲ πέρας τῆς γνώσεως ἡ ἀνάπαυσις.*

[5]) Strom. VII, 10, 56 fg.; vgl. daselbst VI, 7, 54 fg.

[6]) Strom. VI, 13, 107. VII, 2, 9.

[7]) Strom. IV, 22, 136. VII, 2, 10.

[8]) Quis rer. div. heres I, 482. De m. op. I, 16. Harris Fragments of Philo S. 61.

Wahrheitserkenntnis gelangt, ist eine Wirkung des *ἱερὸς λόγος*[1]). Aber die mystische Theorie tritt uns bei Clemens in einer Bearbeitung entgegen, die auf eine über das Philonische hinausgehende Vorlage hindeutet. Es liegt bei unserem christlichen Lehrer eine unverkennbare Analogie mit den heidnischen Mysterien vor. Ein Gefühl davon verrät sich in dem Urteil des Clemens[2]), dafs die Hellenen schon teilweise das vollkommene gnostische Leben erkannt hätten. Dafs Clemens sich in seiner Lehrweise direkt von den heidnischen Mysterien hat bestimmen lassen, wie Bratke will[3]), läfst sich kaum behaupten[4]). Auch die Stelle Protrept. 12, 119 beweist dies noch nicht[5]). Aber wohl ist die von Clemens erörterte *θεωρία* ein in der damaligen Philosophie bedeutungsvoller Begriff. Sie bezeichnet geradezu ein Hauptelement der Religionsphilosophie, wie sie damals in Alexandrien gepflogen wurde, und insofern liegen die gnostisch-theosophischen Sekten und die Lehre des Clemens und des Neuplatonismus[6]) auf einer Entwickelungslinie[7]).

Dieses Stück der Theologie des Clemens läuft auf eine theoretische Anschauung hinaus, die wieder eine Annäherung an den stoischen Lehrtropus zeigt. Es ist oben erwähnt, dafs Clemens ausdrücklich die stoische Lehre von der Wesensgemeinschaft der Menschen mit Gott verwirft. Gott, der nur mittelst Offenbarung sich zu den Menschen herabläfst, kann nicht in den Kreis des Menschlichen hineingezogen werden. Aber Clemens schlägt selbst eine Brücke über den

---

[1]) De migr. Abr. I, 441. Qu. rer. div. her. I, 510; vgl. Anrich, Das antike Mysterienwesen in seinem Einflufs auf das Christentum. Göttingen 1894. S. 64.

[2]) Strom. V. 11, 69.

[3]) Studien und Kritiken, 1887, 647 ff.; vgl. namentlich 663 ff.

[4]) Das spezifisch Christlich-religiöse bei Clemens ist u. a. dadurch bezeugt, dafs bei ihm das vornehmste Vehikel der theologischen Erziehung nicht die Gnosis, sondern die Liebe ist. Strom. VII, 10, 57 fg.

[5]) Die Ausführungen des Clemens werden hier mit folgenden Worten eingeleitet: *δείξω σοι τὸν λόγον καὶ τοῦ λόγου τὰ μυστήρια.* Clemens will gegen die heidnische eben eine christliche Skala der Mystik aufstellen.

[6]) Vgl. Zeller 611 ff.

[7]) Anrich S. 133 und 140.

Strom, der das Menschliche von dem göttlichen Wesen trennen sollte, und die Verbindung, die er dadurch zu Wege bringt, unterscheidet sich in nichts von der stoischen Theorie von dem gottähnlichen Weisen [1]). Durch den Logos wird der gute Mensch, seiner seelischen Art nach, Gott in jeder Beziehung ähnlich, wie Gott wiederum dem Menschen ähnlich ist, lautet eine Stelle bei Clemens [2]). Ja er erklärt ausdrücklich, dafs der Gnostiker Gott werden kann [3]). Die in verschiedenen Zeitfolgen zum Himmel gestiegenen Seelen der in Gott Eingeschlafenen stellt er sich als Götter im Himmel vor [4]). Es ist dies ein Werk des Logos, dem das Prädikat θεοποιῶν beigelegt wird [5]).

Der noch manchmal abstrakt gedachte religionsphilosophische Charakter des Logosbegriffs bei Clemens bekundet sich auch in der unbekümmerten Freiheit, mit der die Bezeichnung Logos gegen einen beliebigen anderen Terminus ausgetauscht werden konnte, der dieselbe theoretische Idee ausdrücken würde. Die variable Mannigfaltigkeit der theologischen Begriffsökonomie deutet auf dieselbe Thatsache hin. Das räsonnierende Denken geht ihm über das Interesse, theologische Begriffsbestimmungen über das von der Kirche gegebene Thema Jesus Christus aufzustellen.

Dafs die Sphäre der Wirksamkeit des Geistes dermafsen mit der des Logos zusammenfällt, dafs es oft kaum möglich bleibt, diesen begrifflich von jenem bei Clemens zu unterscheiden, kann nach dem, was uns früher in der Geschichte der christlichen Logosidee begegnet ist, nicht mehr verwundern [6]).

---

[1]) Der Logos I, 156 fg.

[2]) Strom. VI, 9, 72 θεοειδὴς καὶ θεοείκελος ὁ ἀγαθὸς ἀνὴρ κατὰ ψυχήν· ὅ τε αὖ θεὸς ἀνθρωποειδής. (Vgl. Paed. III, 1, 2.) Ich sehe nicht ein, wie unser Autor hier der Beschuldigung des Selbstwiderspruchs entgehen kann. Unleugbar ist die Fühlung mit der griechischen Philosophie. Auch verweist Clemens an der angeführten Stelle ausdrücklich auf die mystisch-neupythagoreische Lehre, die dem Menschen das Ziel stecke, Eins zu werden wie die Gottheit.

[3]) Strom. IV, 23, 149.

[4]) Strom. VII, 10, 56.

[5]) Protrept. XI, 114. Siehe Potters Note zu der Stelle. Dindorfs Ausg. Bd. 4 S. 54.

[6]) Vgl. besonders Protr. I, 8, 78 fg.

Nichtsdestoweniger meint Clemens es in dem Geiste mit einer eigenen Hypostase zu thun zu haben. Er spricht von einer heiligen Trias [1]). Aber beide Begriffe, Sohn und Geist, gleichen sich wieder aus in der allgemeinen Vorstellung der Dynamis [2]). Der Sohn wird öfters so bezeichnet [3]). Bei Clemens wechselt bei diesem Begriff die philosophische und die mythologische Fassung. Eine noch bedeutsamere Rolle spielen in seinen Ausführungen die Engel. Durch sie wurde den Griechen die Philosophie überantwortet [4]). Sie übernehmen gelegentlich die providentielle Aufgabe des Logos. Besonders ist der Logos-Christus wirksam unter dem Volke des alten Bundes mittelst dieser seiner geistigen Helfer [5]).

Die innige Verwandtschaft der Begriffe Logos und Engel, die so alt ist wie Philo, ja noch älter, ist bei Clemens ipsissimis verbis ausgedrückt. Er lehrt, dafs der Logos in der alten Offenbarungsgeschichte in der Form der Engel erschien [6]), „bis jener mystische Engel Jesus geboren wurde“ [7]). Er steht aber als solcher über allen Himmelsmächten. Seiner Natur nach ist er dem alleinigen Allbeherrscher am nächsten [8]). Die Vielnamigkeit dieser nächst dem obersten Gott vornehmsten Hypostase erinnert lebhaft an die philonischen Ausführungen. Sie ist der Gedanke Gottes, sein Name, sein Gesicht, sein Bild und Abglanz, sein Werkzeug, die Weisheit, die Vernunft u. s. w. [9]). In Übereinstimmung mit früheren Untersuchungen soll hier nur vermerkt werden, dafs

---

[1]) Strom. V, 14, 103; vgl. Paed. I, 6, 42.

[2]) Vgl. Adumbr. Zahn S. 88.

[3]) Strom. VI, 16, 133. V, 1, 6. Protr. X, 110. XII, 120. Exc. ex Theod. 4.

[4]) Strom. VII, 2, 6.

[5]) Adumbr. Zahn S. 80: Per archangelos enim et propinquos angelos qui Christi vocantur spiritus operatur dominus. Übrigens mag vermerkt sein, dafs Clemens die Seelen der Abgeschiedenen zu Engeln werden liefs, ähnlich wie griechische Philosophen dieselben als Dämonen fortleben liefsen. Strom. VI, 13, 107. Ecl. 57 und 56, woselbst auch auf gnostische Weise angelosophische Sternentheologie vorkommt. In Bezug auf diesen letzten Punkt vgl. ferner Strom. VI, 16, 148. VI, 14, 110

[6]) Vgl. Adumbr. Zahn S. 88 fg.

[7]) Paed. I, 7, 59.

[8]) Strom. VII, 2, 5.

[9]) Vgl. Laemmer S. 47. 62 ff.

die Bezeichnung *ἀρχή* in der Bedeutung Princip bei Clemens außer auf Gott auch auf den Logos Anwendung findet [1]). Auch „die Stimme“ finden wir wieder als gleichwertige Variante des Logos [2]).

Die Bedeutung unseres Wortes Logos selbst ist, wie zumeist, wo die Religionsphilosophie noch freiere spekulative Färbung hat, Vernunft. Daneben kommt aber der Logos nicht selten im Sinne von Wort vor. Der Logos kann überhaupt bei Clemens eine ziemlich schillernde Bedeutung haben. So wird z. B. der Logos als das Vernunftwort bezeichnet, das der Eucharistie den sakralen Wert gab, und der Zweck dabei dahin bestimmt, daß wir „logisch“ essen sollen [3]).

Das sind aber mehr peripherisch liegende Ausführungen eines Themas, das zunächst einem anderen Boden entwachsen ist. Die Hauptmaterie für seine Logostheologie hat Clemens aus seinen religions-philosophischen Reflexionen und aus den christologischen Erörterungen innerhalb der Kirche bekommen. Das erste Motiv steht dem Denker obenan. Es galt nach der Lehraufstellung des Clemens vor allem die Gottheit als die universelle Ursächlichkeit und als den bleibenden Grund des Seins zu erkennen. Unwissenheit hierin wäre dem Tode gleich [4]). Von diesem Standpunkt der Betrachtung wird nach Clemens der Gnostiker zu den im engeren Sinne theologischen Erkenntnissen steigen [5]), woran sich dann weitere theologische Ausführungen schließen [6]). Unter den letzteren

---

[1]) Strom. VII, 16, 95. V, 6, 38. Protr. I, 6. V, 12, 81. IV, 25, 162, wo der Begriff in aristotelischer Weise bestimmt wird. Auch bei Plotin ist *ἀρχή* häufig Bezeichnung des höchsten Begriffs (des Guten) als Ursache des All. Siehe die Belege bei Zeller 494 Anm. 1.

[2]) Vgl. außer Strom. VI, 4, 34, wo der Anlaß ein biblischer ist, die auf den philosophischen Begriffskonnex zurückweisenden Äußerungen Strom. VII, 16, 95 (*φωνῇ κυρίου παιδευόμεθα πρὸς τὴν ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας· . . . . τοὺς ἐκτὸς νόμου γενομένους διὰ τὴν τῆς φωνῆς ἰδιότητα ὀρθῶς βεβιωκότας*), VII, 2, 9.

[3]) Strom. I, 10, 46.

[4]) Quis dives salvetur 7.

[5]) Strom. IV, 1, 3 . . . *ἐνθένδε ἀναβαίνουσα ἐπὶ τὸ θεολογικὸν εἶδος.*

[6]) Vgl. die Verkettung der Vorstellungen Protr. I, 17. Der Logos wird zunächst als die Ursache des Seins vorgestellt, dann als der Ordner und Leiter in unserer Welt, darauf wird auf seine Inkarnation

müfste für den Christen natürlich die Inkarnationsvorstellung in den Brennpunkt kommen[1]).

In seinen kirchlichen Ausführungen ist Clemens beeinflufst worden von früheren Logoslehrern; Tatian, Melito und Irenäus sind zu nennen. Er denkt aber in platonisch-aristotelischen Formen. Seine ethisch-psychologischen Urteile hat er sich an dem Stoicismus gebildet, wesentlich in der Fassung, die er bei den Neupythagoreern fand. Dazu kommen konstruktive Züge, die an Numenios und die Gnostiker erinnern und die Annäherung des Neuplatonismus bekunden. Sein ganzes exegetisches Verfahren und die theosophische Färbung seines Vortrags erinnert aber vor allem an Philo[2]). Zum zweitenmal ist hier im grofsen Stile eine hellenistische Umdeutung solcher religiösen Werte vorgenommen, die auf jüdischem Boden aufgewachsen waren. Gleich Philo befand sich Clemens in Alexandrien wie Joseph beim ägyptischen Hofe. Es wurde eine neue Sprache gesprochen. Um den Vortrag der alten Worte aus dem palästinensischen Vaterland entgegenzunehmen, brauchten sie einen Dolmetscher. Der Dolmetscher war ihnen Beiden der Logos. Und der Logos hat in den zwei Fällen sehr ähnlich übersetzt.

Nicht Clemens, sondern O r i g e n e s ist aber der Mann, der am bedeutsamsten das seit den Apologeten in der Kirche aktuell gewordene Bestreben verwirklichen sollte, die christliche Lehre in wissenschaftliche Formen zu fassen.

Selten hat man in der Litteraturgeschichte eine entschiedenere Nachwirkung eines Einzelautors zu verzeichnen als bei diesem kirchlichen Schriftsteller. Man könnte ihn insofern mit Plato vergleichen. Die Bestimmungen, in welche er den dogmatischen Gegenstand gefafst hat, zum Teil direkt die Vorstellungen, die er ausgeprägt hat, bilden den festen

---

reflektiert, wobei eigens hervorgehoben wird, er sei der *διδάσκαλος*, von dem wir lernen, richtig zu leben.

[1]) Vgl. aufser dem in der letzten Anmerkung Angeführten die Vergegenwärtigung der diesbezüglichen Thesen Strom. V, 1, 1 *πιστεῦσαι μὲν ἀληθῶς τῷ υἱῷ δεῖ, ὅτι τε υἱὸς καὶ ὅτε ἦλθεν καὶ πῶς καὶ διὰ τί κτλ.* Vgl. das *θεὸς ἐν ἀνθρώπου σχήματι.* Paed. I, 2, 4.

[2]) Vgl. Siegfried 230 fg.

Stamm theologischer Thesen, um die sich die kirchliche Diskussion zwei Jahrhunderte hindurch drehte.

Allerdings ist anzuerkennen, dafs das Verdienst dabei nicht dem Origenes ausschliefslich zukommt. Auch in der Logoslehre nicht. Clemens von Alexandrien ist, was den philosophischen Inhalt dieser Lehre betrifft, seinem Schüler[1]) Origenes in den meisten Punkten zuvorgekommen; ja er hat ihn sogar in ein paar Punkten übertroffen. Aber das war eben in solchen Punkten, wo Clemens das Mafs von dem, was der kirchliche Lehrinstinkt als zulässig erscheinen liefs, überschritten hatte. In letzterer Beziehung hatte Origenes eine gröfsere Fühlung mit seinen kirchlichen Zeitgenossen. Sein Einflufs wurde verschärft durch den näheren Anschlufs an die katholischen Überlieferungen; seine Lehren empfehlen sich durch ihren systematischen Ausbau. Zu alledem kam die Aufmerksamkeit, die seine überwältigende Produktivität auf sich ziehen mufste; eine Produktivität, die vollends auch neue Stücke der ethischen Spekulation und der dogmatischen Religionsphilosophie zu Tage brachte.

Origenes hat es zuerst unternommen, die ethisch-geschichtliche und religionsphilosophische Weltanschauung der antiken Welt in ihrer ganzen Tragweite und in ihren Einzelausdrücken durch die neuen Mittel zu bearbeiten, positiv und negativ zu bestimmen und zu sichten, die ihm seine christliche Überzeugung eingab. Mit Überlegung nimmt er seinen Standpunkt in der kirchlich gegebenen Lehre[2]), deren Artikel er vor seinen Untersuchungen thematisch aufzählt[3]). Formal ist seine Darstellung charakterisiert durch den stetigen Rekurs auf das Bibelwort, und seine eigentümliche Färbung hat schliefslich das ganze Lehrwerk durch seine allegorische spiritualistische Auslegungsmethode, durch die er den geschichtlichen Gehalt der Christusreligion völlig neutralisierte. Er fafst seinen Gegenstand in die Form logisch-kritischer Charakteristik. Die Methode hat ihm seine religionsphilosophische Bildung vorgeschrieben. — Die Elemente gnostischer

[1]) Euseb. hist. eccl. VI, 6.

[2]) Vgl. die Erklärung de principiis praef. 2 nach der Ausgabe von Lommatzsch. Berlin 1831 ff.

[3]) De princ. praef. 4.

und mit dem Neuplatonismus verwandter Anschauungen machen sich stark geltend; namentlich ist die spekulative Konstruktionsweise in mehr als einem Punkte genau so, wie sie in dem Neuplatonismus nachzuweisen ist. Den Inhalt christlicher Überzeugungen nach den hiermit angedeuteten theoretischen Gesichtspunkten in möglichst erschöpfender Weise erörtert zu haben, ist seine religionsgeschichtliche That, eine That, die ihm auch als Logoslehrer nachzurühmen ist. Lehrreich ist in dieser Beziehung das Kompendium seiner systematischen Religionslehre, das er in *περὶ ἀρχῶν* giebt. Nach Reflexionen über Gott und sein Werk wird das überweltliche und das weltliche Sein, die Beschaffenheit des Menschen, die göttlichen Mittelbegriffe zwischen der obersten Gottheit auf der einen und der physischen und ethischen Welt auf der anderen Seite Gegenstand der Erörterung.

Wir werden diese Hauptmotive in der folgenden Darstellung der Logostheologie des Origenes wiederfinden, die allerdings in Einzelheiten nicht nach Principien, wie sie etwa durch die obenerwähnte Inhaltsangabe angedeutet sind, sondern nach solchen Principien geordnet werden mufs, die unserer Problemuntersuchung besser entsprechen.

In der Fassung des Gottesbegriffs steht Origenes ungefähr wie Clemens. Gott ist der Unveränderliche, Unbeschreibliche[1]). Er ist die absolute *μονάς* oder *ἑνάς;* für das übrige Sein ist er die Quelle; aber dasselbe steht nur in abgeleitetem Verhältnis zu ihm. Er ist kein Teil von dem Seienden und folglich auch nicht als das Ganze zu bezeichnen[2]). Man könnte sich ihn als die unsichtbare Wesenheit denken. Aber eine zweite Annahme kommt dem Sachverhalt näher: Gott möge vorgestellt werden als jenseits der Wesenheit[3]). Der Dignität des Begriffs entspricht es, dafs ihm ein gewisser Abstand von dem Stoff beigelegt wird, zu dem er in k a u s a l e r Beziehung steht. Origenes äufsert sich ablehnend über den stoischen Pantheismus. Principiell leugnet er, dafs die christliche Logoslehre etwas Analoges

---

[1]) De princ. II, 1, 3.

[2]) De princ. I, 1, 6. Lommatzsch XXI, S. 33.

[3]) *ἐπέκεινα οὐσίας.* C. Celsum VI, 64; vgl. daselbst VII, 42. De princ. I, 1.

lehre, wie die Stoiker, die von einem göttlichen Geist sprachen, der sich durch Alles hindurchziehe, und Alles in sich befasse. Er will dies dahin berichtigen, dafs der Logos-Christus als eine freie geistige Macht und als Providenz sich auf Alles beziehe und Alles in sich beschliefse[1]). So hat Origenes gleichzeitig eine rein physikalische Gottesvorstellung abgewiesen und sich das damals für jeden denkenden Menschen giltige abstrakte Gottesideal angeeignet, soweit es sein Glaube an einen thätigen Offenbarungsgott erlaubte[2]).

Trägt sein Gottesbegriff den Stempel der zeitgenössischen philosophischen Theologie, so enthält seine Logoslehre nicht weniger ausgesprochene Züge philosophischen Charakters. Als das göttliche Instrument bei der Weltbildung hat der Logos einen vornehmen Platz in den Lehrausführungen des Origenes, und mit ihm hat eine Gruppe von Vorstellungen alexandrinischen Gepräges in seine Theologie Einzug gehalten. Origenes denkt sich die Welt in der altalexandrinischen Doppelform als *κόσμος αἰσθητός* und *κόσμος νοητός*[3]). Die vernünftige Originalwelt bei Origenes ist in nichts verschieden von der Idealwelt des Philo und des Clemens[4]), abgesehen von dem speciellen Zug bei Origines, dafs er — in Analogie mit der stoischen Vorstellung einer Konkretion alles dessen was wirklich ist, — auch dieser ersten Schöpfung eine gewisse Materialität zugedacht hat und namentlich die Kategorie des Mafses auf den Inhalt des Protokosmos angewendet haben will[5]). Dieses alexandrinische Doppelschema hat auf die Anschauungsweise unseres Theologen wirksamen Einflufs geübt. Er bewegt sich nämlich, auch wo er sich über anderes äufsert, in entsprechenden Wendungen. Er spricht

---

[1]) C. Cels. VI, 71.

[2]) Eine gewisse Zurückhaltung der philosophischen Definition gegenüber ist hin und wieder wahrnehmbar. Vgl. die Stelle c. Cels. VI, 65.

[3]) In Joan. 19, 5. Lommatzsch II, 188.

[4]) Gegen Bigg S. 197.

[5]) Vgl. die rationabiles naturae de princ. Lomm. XXI, 222, ferner de princ. VI, 9, 1 und die Erörterung des Origenes über die geistige Körperlichkeit III, 6, 4 fg.

von einem doppelten Tempel Gottes und von einer doppelten Kirche[1]), von welcher letzteren die eine die Menschen, die andere die Engel begreift[2]).

Wie es nach der philosophischen Bearbeitung des Themas seitens der Neupythagoreer üblich war, wurde die jenseitige Idealwelt vorgestellt als eine Zusammenfassung der Ideen, der unsichtbaren Kräfte[3]). Der Logos ist selbst diese ideale Stätte; er ist die Gattung, die Einheit, welcher die Einzeltypen als Teile zugehören. C. Cels. V, 22. Er ist das Wesen, das die Einzelwesenheiten in sich faſst, die *ἰδέα ἰδεῶν*[4]), das *σύστημα θεωρημάτων*[5]). Die platonische, alexandrinisch gedeutete Ideenlehre ist also der Sache nach bei Origenes wiederzufinden, und auch die Bezeichnung läſst er gelten, ob er wohl, wie unten erwähnt werden soll, seiner logosophischen Centralbetrachtung zufolge in ihr ein wenig zutreffendes Symbol der religionswissenschaftlichen Lehranschauung findet[6]).

Dem philosophischen Logosgebilde der Logosanschauung gehören bei Origenes weitere Züge an. Er kennt die philosophische Teilung von Logos in Logos endiathetos und Logos prophorikos. Er will sie der theologischen Begriffssphäre entziehen und ihr nur, wie die Stoiker, auf dem anthropologischen Gebiete Anwendung geben[7]). Auch den Logos spermatikos finden wir bei Origenes erwähnt. Die Logoi spermatikoi gelten ihm gewissermaſsen als Symbol der

---

1) In Lev. IX. Lomm. IX, 361.

2) Hom. in Luc. XXIII. Lomm. V, 177. Libell. de orat. 31. Ähnlich denkt Origenes sich auch im Himmel eine Bundeslade und eine Priesterschaft wie in der jüdischen Kultusgemeinde. Hom. in Num. IV, 3. Lomm. X, 37 fg.

3) In Joan. XIV, 5. Lomm. II, 188.

4) C. Cels. VI, 64.

5) In Joan. II. Lomm. I, 93 und 127. Hier ist die Analogie zu der neuplatonischen Lehre vom Nus beachtenswert. Der Logos sollte in der philonisch-alexandrinischen Religionsphilosophie in sich die Ideen zusammenfassen. Doch wurde hier am meisten direkt auf Gott als Ursprung der Einzelidee reflektiert, während gerade die Aufstellung eines zusammenfassenden Zwischenbegriffs (Nus) zwischen der Gottheit und der Welt das neuplatonische System charakterisiert.

6) De princ. II, 3, 6. Lomm. XXI, 159.

7) C. Cels. VI, 65.

geistigen Kontinuität[1]). Von echt philosophischer Beschaffenheit ist der Logos als ethisch-ästhetischer Normbegriff. In den theologischen Erörterungen des Origenes kommt diese geistige Fassung des philosophisch gedachten Begriffs zum Teil zu sehr entschiedenem Ausdruck. So heifst es z. B. c. Celsum V, 39: Und wenn wir ihn auch den zweiten Gott nennen, so möge man wissen, dafs wir mit dem Ausdruck zweiter Gott nichts anderes bezeichnen wollen als die Tugend, welche alle Tugenden in sich begreift, und die Vernunft, welche alle Vernunft in sich schliefst, welche in den Dingen sich findet, die nach dem Gesetz der Natur zu einem bestimmten Zweck und zum Wohl und Nutzen des Ganzen geschaffen sind. — Dem entspricht es auch, dafs Origenes das alte stoische Äquivalens für den Logos, den *νόμος*, als sittliches Universalgesetz aufstellt[2]), und daran Bestimmungen aus der stoischen Psychologie knüpft, indem er sowohl von den *κοιναὶ ἔννοιαι* als dem *ἡγεμονικόν*, dem leitenden Centralorgan der menschlichen Seele, spricht[3]). Der Logos, der solcherweise im Innern des Menschen Sitz nimmt, ist eben im Sinne des christlichen Denkers das wirksam gewordene, aus der Abgeschlossenheit des abstrakten Einsseins heraustretende göttliche Princip. Er ist, heifst es bei Origenes, nicht schlechthin *ἕν*, sondern eine gesonderte Vielheit in Einheit[4]). Und wie er den physikalischen Wesensgrund des Seienden bezeichnet, so ist der Logos bei Origenes ganz wie in der altstoischen, ja bis auf Heraklit zurückgehenden Lehre die gemeinsame Voraussetzung der ethisch intellektuellen Naturrichtung aller Vernunftwesen, die eben diesen Logoskeim als Charaktermerkmal in sich tragen[5]).

---

[1]) In Joan. XIII, 43. XX, 2 fg. XX, 5 fg. Lomm. II, 85. 195. 199 und 204. Sehr beachtenswert ist in diesem Punkt die Analogie mit den *λόγοι γεννητικοί* des Plotin. Vgl. Der Logos I, 242 fg.

[2]) Vgl. in Rom. IX. Lomm. V, 256 ff.

[3]) Oben c. Stelle. Vgl. In Joan. II, 29. Lomm. I, 155, wo gesagt wird, dafs Christus als *τὸ ἡγεμονικόν* im Herzen seinen Sitz hat, und wo er gleichzeitig bezeichnet wird als *ὑπόστασις διήκουσα ἐπὶ πάντα τὸν κόσμον*.

[4]) In Joan. I, 22. Lomm. I, 41 fg. *ὁ θεὸς μὲν οὖν πάντη ἕν ἐστι καὶ ἁπλοῦν· ὁ δὲ Σωτὴρ ἡμῶν διὰ τὰ πολλά.*

[5]) De princ. I, 3, 6. Omnes qui rationabiles sunt, verbi, id est

Die Konsequenz dieser Betrachtung ist die mögliche Wesensähnlichkeit des Menschen mit Gott, aus dem ja der Logos hervorgegangen ist. Die Stoiker liefsen theoretisch keine Grenzen bestehen zwischen dem Weisen und Gott, und unser christlicher Theologe kommt hierin der Stoa nahe. Er spricht von einem Teilhaben an der göttlichen Wesensart, wodurch der Mensch vergöttlicht wird[1]). Gott ähnlich gemacht, wie die vervollkommneten Menschen werden, wird ihnen die Bezeichnung, Götter zu sein, nicht mit Unrecht beigelegt[2]). Das Geistig-Vollkommene bildet im letzten Grunde eine göttliche Einheit: die Gottheit, die Engel und die weisen und heiligen Menschen sind nach seiner Ansicht[3]) gewissermafsen unius substantiae.

Aber wenn auch der Blick unseres christlichen Logoslehrers mit relativer Freiheit in der philosophischen Ideensphäre herumschweifte, so war es doch schliefslich, um denselben an dem theologischen Himmel haften zu lassen, und der theologische Begriff nahm Bestimmungen aus dem religiösen Mythus in sich auf. Man findet allerdings, dafs Origenes gelegentlich bei seinem Logos nach Mafsgabe der philosophischen Vorstellung dessen unsichtbare Beschaffenheit betonen kann; er sagt z. B.: als Logos habe der Sohn Gottes keine sinnlich wahrnehmbare Qualität, als Weisheit keine körperliche Gröfse[4]). Aber die reine Abstraktion will er andererseits grundsätzlich nicht festgehalten wissen. Das ist die Ursache, warum er in der platonischen Ideenwelt keine adäquate Bezeichnung seines Logosbegriffs findet. Sie scheint ihm gewissermafsen zu ätherisch, zu phantastisch[5]). Eher als wie eine abstrakte Idee möchte er sich den Logos als ein animal vivens vorstellen[6]).

---

rationis participes sunt, et per hoc velut quaedam semina insita sibi gerunt sapientiae et justitiae quod est Christus.

[1]) In Joan. II, 2 *μετοχῇ τῆς ἐκείνου θεότητος θεοποιούμενοι.* Lomm. I, 92.

[2]) In Joan. II. Lomm. I, 93 fg. u. sonst.

[3]) De princ. IV, 36.

[4]) De princ. I, 2, 6; vgl. c. Cels. VI, 69. De princ. II, 6, 3.

[5]) De princ. II, 3, 6. Lomm. XXI, 159.

[6]) De princ. I, 2, 3. Lomm. XXI, 46.

Hier bekundet sich der offenbarungsgläubige Theologe. Ihm schwebt doch trotz allem nicht sowohl eine Idee als ein hypostatischer Begriff, eine Persönlichkeit höherer Ordnung vor. Zum Teil veranlafst durch die konträre Auffassung der sogenannten häretischen Monarchianer, hält Origenes besonders die Vorstellung fest, dafs man es von allererst an in dem Logos-Erlöser mit einer eigenen Hypostase zu thun hat [1]), mit einem Begriff, der gewissermafsen zwischen dem Geschaffenen und dem Ungeschaffenen die Mitte hält [2]). Dem Origenes steht bei der Zeichnung des Logosbildes der Gedanke an das religionsgeschichtlich interpretierte Individuum Jesus Christus obenan [3]). Dem kirchlichen Theologen war ja hier eine bestimmte Lehrweise vorgezeichnet. Er hat, so gut wie seine Vorgänger, die Synthese Jesus-Logos. Aber das Paradoxe darin, von der inneren Verschiedenheit des Doppelbegriffs abzusehen, empfindet er [4]). Bei der hiermit angedeuteten Reflexion verfährt Origenes nach originaler Art und verrät ein gewisses logisches Bedürfnis, die Ursache nach der Art ihrer Wirkung zu erkennen und das Wesen seines hehren Gegenstandes von fremden Elementen zu befreien. Wenn er darum in Jesus den erhöhten Sohn Gottes verherrlicht, dann operiert er nicht mit einem metaphysisch gegebenen Logosdogma, sondern er ist besorgt, seinem Lob eine ethische Unterlage zu geben [5]). Dabei ist ihm der Doppelsinn des Logos, teils als die Bezeichnung allgemein menschlicher Ausrüstung, teils als ein das Grundwesen des Vollkommenen bezeichnendes Princip, klar [6]). Er sucht der Sachlage dadurch gerecht zu werden,

---

[1]) In Joan. I, 42. Lomm. I, 88. Redepenning II, 298.

[2]) C. Cels. III, 34.

[3]) Vgl. de princ. I, 2, 1. Videndum primo est quid sit unigenitus filius dei qui etc.

[4]) De princ. II, 6, 3.

[5]) Durch den Gehorsam bis zum Tode wird das, was früher menschlich bei ihm war, mit in den Stand der Gottessohnschaft, mithin des Logos, erhöht. In Joan. XXXII, 17. Lomm. II, 462 fg.

[6]) In Joan. II, 42. Den einen Logos, denjenigen, der eine Persönlichkeit bezeichnen soll, nennt er ὁ λόγος im Unterschied zu dem anderen Logos, der mystisch-göttlichen Qualität, die er artikellos als

dafs er betont, es sei, wenn es sich um den Logos als den ungeborenen Sohn Gottes handelt, nicht so zu denken, dafs dies göttliche Wesen innerhalb des engen Rahmens eines körperlichen Einzelwesens geschlossen sei, sondern wie vorher wäre die göttliche Logoskraft wirksam [1]). Es handelte sich also bei dem Logossohn des Origenes um einen eminenten Specialfall des Universallogos, einen Fall, dem Origenes dadurch ein religionsgeschichtlich wirkungsvolles Relief verschafft, dafs er die betreffende Idee mit der oben erwähnten Vorstellung einer ethischen Auszeichnung Jesu verbindet. In c. Cels. V, 39 hebt er zunächst hervor, wie mit der Person Christi die Ideale der höchsten Vollkommenheit zu identifizieren seien [2]). Kurz darauf fährt er in folgender Weise fort: Und dieser Logos wohnte — so lehren wir — in der Seele Jesu und war mit ihr vereint in innigster Weise, wie mit keiner anderen Seele; denn nur sie allein war fähig, diese vollkommene Teilnahme an der absoluten Vernunft, an der absoluten Weisheit und absoluten Gerechtigkeit zu empfangen. Origenes denkt sich also das Logoswerden Jesu gewissermafsen in der Form einer Apotheose. Ausdrücklich nimmt er Abstand von der Anschauung, derzufolge in Jesus ein geistiges Specifikum zu statuieren sei [3]); vielmehr sei bei ihm die göttliche Qualität darin begründet, dafs bei ihm der bei allen vernünftigen Wesen vorhandene freie Wille sich dermafsen der praktischen Vollkommenheit (resp. der Gerechtigkeit und der Liebe) zuwendete, dafs ihm daraus eine Naturbestimmtheit erwuchs [4]).

Wir sind bei Origenes Zeugen von einem beachtenswerten Versuch, die von der dogmatisierenden Kirche zur Einheit zusammengezwungenen Begriffe Logos-Jesus in ihrer Sonderbeschaffenheit anzuerkennen. Das Menschliche in der

λόγος bezeichnet. Vergleichungsweise erinnert er an den Unterschied zwischen ὁ θεός, αὐτόθεος und θεός.

[1]) De prin. IV, 30. Vgl. Harnack, Dgmg. I, 549 fg.

[2]) Er drückt sich in gnostischer Weise so aus, dafs die Weisheit und Gerechtigkeit keine weiblichen Wesen seien, sondern sie seien vielmehr Christus, der Sohn Gottes.

[3]) De princ. II, 6, 5. Naturam quidem animae illius hanc fuisse quae est omnium animarum, non potest dubitari.

[4]) Ebenda.

Erscheinung Jesu hat er als Menschliches und als nichts anderes anerkannt [1]). Jedoch zeigt sich unser Alexandriner in diesem Punkt mehr als Theologe als ein Philosoph, der den Stoff durch das Denken aufzulösen versucht. Und eben dies ist für die erste systematische Auseinandersetzung des christlichen Logosglaubens das Charakteristische, dafs rein philosophische Momente neben bestimmten religionsphilosophischen Lehrtendenzen zu einem Totalbild zusammengestellt erscheinen.

Über das Mafs philonischer Logosspekulation hinaus wird Origenes geleitet durch das Interesse, an dem Logosbegriff die Vorstellung eines persönlichen Wesens selbständiger Natur hervorzuheben [2]). Wie tief bei Origenes die Vorstellung einer konkreten Gestaltung an dem Logosbegriff haftet, wird dadurch vorzüglich illustriert, dafs der Logos nach seiner Ansicht jeder Wesensgattung in einer dieser entsprechenden Gestalt erschienen sei, den Menschen als ein Mensch, den Engeln als ein Engel [3]). Seine Theologie, die den Menschen ihre Erfahrungen von seiten der Gottheit enthüllen soll, ist eben von der Anschauung beherrscht, dafs in dem unter den Menschen fleischgewordenen Logos-Jesus die Weltvernunft innerhalb der Geschichte ihre höchste Realisation erhalten hat. Diese Offenbarungsgröfse kann er nun im einzelnen näher dem religiösen Phantasiebild der alexandrinischen Logoslehre analog beschreiben. Der Logos ist das aktive Princip in der religiösen Weltleitung. Er hat die Propheten gesandt, und auf seiner Vorstellung beruht die geschichtliche Wahl des Heilsvolkes. Die vorbereitende Erlösungsgeschichte hat Origenes dargestellt ungefähr wie die Apologeten, nur mehr entwickelt. Eine specielle Aufmerk-

---

[1]) Nach Comm. in Matth. 59, Lomm. IV, 329 hat Origenes erklärt, dafs das Menschliche in Jesus sich in Beziehung auf Entstehen und Vergehen nach Analogie jedes anderen Geschaffenen verhalte. Jedoch bleibt es unsicher, inwieweit wir in diesen Worten der alten lateinischen Bearbeitung dieses Math.-Kommentars den authentischen Text des Origenes haben. Vgl. Harnack, L.G. I, 367.

[2]) De princ. I, 2, 2 fg. Substantialiter subsistens.

[3]) In Joan. I, 34. Lomm. I, 68. Vgl. de princ. IV, 25. c. Cels. VII, 59.

samkeit läfst unser alexandrinischer Theologe der kosmologischen Seite des Logosthemas zu teil werden. Hierin ist die Nachwirkung einer philosophischen Schulung nicht zu verkennen[1]. Neben der kosmologischen Rolle, welche in der Logostheologie die griechisch-alexandrinische Erbschaft erkennen liefs, lief seit Irenäus und noch älteren kirchlichen Lehrern die Theorie nebenher, die im Logos den Erlöser verkündigte. Auch Origenes hat dem Logos diese Funktion eines Erlösers beigelegt. Aber sie kommt ihm an systematischer Bedeutung nicht gegen die kosmologische Funktion des Logos auf; aufserdem ist sie weniger geschichtlich als moral-philosophisch gedacht. Die Ebenbildlichkeit der Menschen mit Gott ist — so lehrt Origenes — durch den verhängnisvollen Abfall verwirkt, und die Menschen befinden sich seitdem im Banne grober Körperlichkeit. Die Wiederherstellung des ganzen Seins wie des einzelnen Wesens in den Zustand des Allgeistigen, dies ist im Sinne unseres christlichen Religionsphilosophen die Erlösung[2]. Der Erlöser ist demnach für Origenes ein Seelenarzt, und die Heilswirkung besteht in der Vergeistigung des betreffenden Individuums[3].

Durch diese ethisch-dualistische Deutung[4] erhält die Logoserörterung auch da, wo der christliche Gedankengang die Ausführung beherrscht, einen unleugbar philosophischen Anstrich. Wir können dies überhaupt recht häufig in den Lehrausführungen des Origenes konstatieren, dafs der Logosgedanke als kritisches Ferment auf die Behandlung des theologischen Stoffes einwirkt und denselben in philosophischer Richtung bestimmt.

---

[1]) Die ästhetische Weltbegreifung gewährt einen Beweis für das Dasein Gottes, c. Cels. I, 23. Schon aus der Schöpfung könne man zur Erkenntnis Gottes gelangen, c. Cels. VII, 46. Die platonische (vgl. Der Logos I, 78), von der alten Religionsphilosophie unermüdlich reproduzierte Vorstellung, dafs die Ursache der Weltentwickelung die Güte Gottes sei, findet sich auch bei Origenes, de princ. II, 9, 6, Lomm. XXI, 222; daselbst II, 9, 2.

[2]) Vgl. Redepenning II, 400 ff.

[3]) C. Cels. VI, 56. Comm. in Exod. Lomm. VIII, 304.

[4]) Über einen gewissen verfeinerten Dualismus bei Origenes vgl. Harnack, Dgmg. I, 523 fg.

Ein paar Beispiele seien angeführt. Das Gottesbild des Origenes trägt Spuren von dem mit ihm verknüpften Logosdogma des Verfassers. Gott kann nach dem sinnvollen Urteil unseres Theologen nur solches thun, was dem „logischen“ Universalgesetz entspricht[1]). Eine neuplatonische Reflexion erweist sich darin, dafs dem Gottesbilde die Bestimmungen Mafs und Grenzen beigelegt werden[2]), womit die ästhetische Logoscharakteristik des Plotin zu vergleichen ist[3]). Schliefslich sei hier erinnert an den Optimismus, der in der sogenannten Lehre von der Apokatastasis bei Origenes hervortritt. Mit einer für jene Zeit erstaunlichen Kühnheit entwarf Origenes ein eschatologisches Bild, demzufolge schliefslich alles, auch die abgefallenen Geister, ja der Teufel selbst, sich zum Guten bekehren und mit Gott vereinigt werden sollte[4]). Origenes fafst dies als Wirkung des unter allem thätigen Logos auf. Er spricht in dem hierhergehörigen Zusammenhang in Worten, die an die stoische Logoslehre erinnern, von der Gottheit, die alles durchdringen und in sich befassen soll[5]). Auch pafst der Zug als solcher trefflich zu einer stoisch erzogenen Weltanschauung[6]). Wir stehen an einem Punkt, wo wir konstatieren können, wie das philosophische Logosdogma der orientalischen Weltreligion eine wahrhaft menschenwürdige Perspektive eröffnet hat.

Der philosophische Geist unseres Logoslehrers ist zu offenbar, um nicht frühzeitig erkannt worden zu sein[7]). Sein Standpunkt ist ein solcher, der es verstattet, das Logosthema wie jedes beliebige philosophische Dogma frei zu verwerten. Ganz wie Clemens und die Neuplatoniker hat Origenes sich der ganzen griechischen Philosophie gegenüber receptiv ver-

---

[1]) C. Cels. V, 23.

[2]) Siehe Redepenning S. 290 fg. mit Belegen.

[3]) Der Logos I, 244 fg.

[4]) De princ. III, 6, 3; vgl. III, 1, 14 und 17. I, 6. c. Cels. VI, 26. V, 15.

[5]) Vgl. de princ. III, 6, 3.

[6]) Vgl. über den stoischen Optimismus: Der Logos I, 123 fg.

[7]) Man vergleiche die Beurteilung des Origenes seitens des neuplatonischen Porphyrius Euseb. hist. eccl. VI, 19, 7 fg. *κατὰ μὲν τὸν βίον χριστιανῶς ζῶν, κατὰ δὲ τὰς περὶ τῶν πραγμάτων καὶ τοῦ θείου δόξας ἑλληνίζων.*

halten, wo er nur immer einen Anhalt für seine ethische Idealanschauung fand. An seiner Beurteilung des Nichtchristlichen erkennen wir seine Bildung wieder, und bewährt sich auch seine logosophische Weltbetrachtung. Origenes hat Achtung vor dem geistigen Leben, das auf heidnischem Boden emporgewachsen war. Die Künste und die enkyklischen Wissenschaften verehrt er. Der griechischen Philosophie steht er sympathisch gegenüber, und als etwas Verdienstvolles, das durch mehrere von ihren Vertretern erschlossen sei, nennt er aufser einiger Erkenntnis von Gott dem Weltschöpfer auch dies, dafs der Logos Gott dabei als Instrument diente. In der Moral und Naturbetrachtung fand Origenes die völligste Übereinstimmung der Griechen mit der christlichen Lehre [1]). Jedoch spricht Origenes bestimmter als Clemens einen gewissen Vorbehalt aus, sowohl mit Bezug auf den religiösen Wert der griechischen Philosophie als auf die durch sie erreichte Tugendhaftigkeit [2]). Aber das, was Origenes im grofsen und ganzen vorfand, hat ihm als Denker die Erkenntnis abgewonnen, dafs es Stadien der christlichen Offenbarung gebe auch vor dem geschichtlichen Christentum und auch aufserhalb des Judentums.

Sieht man näher zu, so erkennt man leicht, dafs eine solche Auffassung sich mit Notwendigkeit aus seinem ganzen religionswissenschaftlichen Standpunkt ergeben mufste. Denn derjenige, der die höchste Idealität in der Vergeistigung des Seienden sieht, kann den Früchten einer hoch geistigen Lebensäufserung (wie es die griechische Philosophie war) nicht wohl seine Anerkennung versagen. Für Origenes aber war ja eben das Geistige die wahre Selbstoffenbarung des Seienden. In seiner Theologie bilden die hieraus geflossenen Lehransichten den Schlufsstein. Ihre Stellung Gott näher oder ferner nehmen alle Wesen je nach dem Grad ihrer Geistigkeit ein [3]). Der Vergeistigungsprozefs, welcher

---

[1]) Hom. in Gen. XIV, 3. Lomm. VIII, 255.

[2]) In Num. XI, 7. Lomm. X, 118. Besonders mufste Origenes die philosophische Lehre von der Ewigkeit der materiellen Welt verwerfen, sowie die Anschauung, dafs Gott unbekümmert sei um die irdischen Vorgänge. Siehe Redepenning I, 330.

[3]) Redepenning II, 111 ff.

bei Origenes der wahre Weg der Erlösung ist, vollzieht sich in der Vervollkommnung der Erkenntnis[1]). Die Erkenntnisfähigkeit steht wiederum in Wechselbeziehung zu dem moralischen Zustand. Es kann darum nicht verwundern, wenn Origenes einen starken Eindruck von der Beschränktheit des menschlichen Wissens hat[2]), und wenn er das Urteil fällt, dafs nur Christus der vollen Erkenntnis fähig sei, weil nur er sündlos ist[3]). Erinnern wir uns nun hier, dafs die Erkenntnis die reine Beziehung zur Gottheit ist, und dafs diese Gottheit die Quelle alles Seins und alles Wissens ist, so werden wir finden, dafs Origenes in guter Übereinstimmung mit seiner theoretischen Totalanschauung bleibt, wenn er dieses letzte Ideal, die göttliche Monas, für jenseits der von den Menschen erreichbaren Ziele erklärt[4]). Was aber zu bemerken ist: die diskursive Erkenntnis ist nicht einmal das Mittel, um uns dem Ziel am nächsten zu bringen. Über ihr steht noch die höhere Weisheit, die *σοφία*, die ihrer Beschaffenheit nach ein unmittelbares Anschauen (*θεωρία*) bezeichnet. Das Objekt dieser Anschauung wird als der Logos bezeichnet. Mit der hiermit angedeuteten geistigen Erhebung vollzieht sich ein praktisches Verwandtwerden mit Gott[5]).

---

[1]) Redepenning I, 326. Den Ausdruck Gnosis scheint Origenes übrigens geflissentlich gegen *ἡ θεία σοφία* (vgl. c. Cels. VI, 13) ausgetauscht zu haben. Redep. I, 335. Auch der Glaube ist bei Origenes ein wesentlicher religionspsychologischer Faktor; aber der Unterschied zwischen diesem Begriff und dem höheren Wissen ist bei ihm ein ganz vager. Redep. I, 340.

[2]) Redep. I, 346 fg.

[3]) In Joan. XX, 24 fg.

[4]) De princ. I, 1, 6. Lomm. XXI, 33. Ut sit ex omni parte *μονάς* et ut ita dicam *ἑνάς* et mens ac fons, ex quo initium totius intellectualis naturae vel mentis est.

[5]) In Joan. XIII, 52. Lomm. II, 105. Ähnlich stellt Plotin über das vermittelte Denken die Selbstanschauung des Denkens, das Leben im Nus. Zeller III, 2, 609 fg. Die eigentümliche antike Auffassung von der höchsten geistigen Lebensäufserung führt auf Aristoteles zurück, der von dem sich selbst beschauenden, auf sich selbst gerichteten Nus spricht. Zeller II, 2, 366 fg. Vgl. bei Origenes, de princ. IV, 37. Unde consanguinitatem quandam per haec habere videntur ad deum; solus enim deus pater et unigenitus filius eius et spiritus sanctus non solum

So hat Origenes für den Weg zu der Gottheit eine Skala aufgestellt. Er spricht von einem Fortschreiten und bemifst die Höhe des Standpunkts nach dem Mafse der Gnosis, die das betreffende Wesen besitzt; am höchsten stehen ihm diejenigen, die der Vernunfterkenntnis leben; erst nach ihnen kommen diejenigen, die sich durch praktische Sittlichkeit und reine Gesinnung auszeichnen[1]). Dem Fortgeschrittenen ist der geistige Sinn der heiligen Worte und die tiefen religiösen Geheimnisse erschlossen. Die Theorie des Origenes von dem sittlichen Fortschritt hat, wie man sieht, einen entschieden intellektuellen Charakter, und seine ganze theologische Urteilsweise hat er nach dieser Grundanschauung gestimmt. Er kennt einen christlichen Standpunkt, der höher liegt als derjenige, wo nach der erlösenden Rettung gefragt wird. Er preist[2]) diejenigen glücklich, die des Sohnes Gottes nicht bedürftig sind als Arzt und Erlöser, sondern nur als Weisheit und Lehrer. Ja, thatsächlich hatte dies religionsgeschichtliche Ereignis, dafs der Logos in die Welt trat, nur für eine gewisse Gruppe von Menschen den Zweck, das Seelenheil zu bringen; für die Reinen ist er gekommen als Lehrer göttlicher Mysterien[3]). Die Annäherung an das Ideal eines weisen Menschen, die sich der christliche Logoslehrer in diesem Punkt errungen hat, ist der höchsten Beachtung wert. Ihm wäre schon durch die Beziehung zu einem metaphysischen Logosideal die vollkommene Religion (die er noch die christliche nennt) gegeben. Dafs den Christen der Logos in der menschlichen Erscheinungsform gegeben ist, erklärt er aus dem niedrigen Standpunkt, zu dem die Menschen herabgesunken sind[4]). Mit der Erhebung

eorum quae creavit, verum etiam sui scientia tenet; . . . potest et rationabilis mens proficiens a parvis ad majora et a visibilibus ad invisibilia pervenire ad intellectum perfectiorem.

[1]) In Gen. Lomm. VIII, 136 fg. Unser christlicher Theologe lehrt wie Aristoteles. Vgl. Der Logos I, 87. Es ist hier auch an Plotin zu erinnern, bei dem man ein tiefergehendes Interesse für Fragen der praktischen Sittlichkeit vermifst. Zeller III, 2, 594.

[2]) In Joan. I, 22. Lomm. I, 43.

[3]) C. Cels. III, 62 und 22. II, 69. IV, 18.

[4]) In Joan. I, 20. Lomm. I, 38: Wir sind wie Kinder; uns wird der fleischgewordene Jesus Christus, der gekreuzigte, gepredigt.

durch das Erkennen würde nach Origenes eine vollkommnere Art der Annäherung an Gott zusammenhängen[1]). Es ist wahr, dafs Origenes in seinem höchsten anthropologischen Dogma mehr intellektuell verfährt als sein Vorgänger Clemens[2]). Beschreibt dieser einen Zustand, so denkt jener an ein Wissen. Jedoch ist auch die Lehre des Origenes nicht ohne Mystik[3]). Er verlangt Reinigung des betreffenden Individuums und schreibt als Bedingung vor, dafs der Betreffende, um zum Logos zu gelangen, sich der Körperlichkeit entheben soll[4]). Den Jüngern Jesu, erklärt er, ist das Körperliche nur eine Leiter, mittelst deren sie zur Erkenntnis der geistigen Dinge emporsteigen. Und wenn sie sich von den erschaffenen Dingen dieser Welt zu den unsichtbaren Gottes erhoben haben, so bleiben sie da nicht stehen, sondern wenn sie den Geist hinlänglich geübt und solches verstanden haben, so bemühen sie sich, zu seiner ewigen Macht, mit einem Worte zu seiner Gottheit sich emporzuschwingen[5]). Origenes hat seine Anschauung in diesem Punkte nicht genauer entwickelt, aber was vorliegt, ist dem neuplatonischen Schema analog, oder es erinnert an solche Vorstellungen, in denen die Gnostiker den Neuplatonikern vorausgegangen waren.

An plotinische Lehranschauungen werden wir auch in anderen Punkten erinnert. Auch Origenes erwähnt in seiner Logoserörterung ein Gesamtprincip (und zwar als Nus), in das die Zahlen der intelligiblen Wesen von der obersten Gottheit zusammengebracht waren[6]). In auffallender Weise wird von Origenes hervorgehoben, dafs das für die Individualität Christi konstitutive Element nicht der reine Geist

---

[1]) Neben der Erkenntnis gilt dem christlichen Theologen — das sei hier noch erwähnt — auch die Liebe als Vehikel der logosophischen Vervollkommnung.

[2]) Anrich S. 141.

[3]) Man vgl. besonders die Stelle Hom. in Lev. XIII, 3. Lomm. IX, 403.

[4]) In Cant. IV. Lomm. XV, 70. Abjiciens cuncta corpora venit anima ad sermonem dei, ut perfectionis ejus particeps fiat.

[5]) C. Cels. VII, 46.

[6]) Origenes de princ. ed. Redepenning S. 10. Fr. II, 6.

sei, sondern die Seele[1]). Ähnlich ist bei Plotin das charakterisierende Moment bei der Einzelsache nicht der Geist, der Nus, das Princip des allgemeinen Seins, sondern der Logos, dessen Stätte die Seele ist, erscheint als das individualisierende Princip[2]).

Der Nus ist bei Origenes nicht der einzige Begriff, der als Synonymum des Logos oder als Parallele zu diesem Begriff erscheinen kann, sondern wie so oft in der Geschichte unserer Idee, zumal in ihrer religionsgeschichtlichen Phase, erscheint eine Gruppe von mehr oder weniger verwandten Themen. Dem Logos am nächsten wird der Geist gestellt. Origenes weiht dem kirchlich gegebenen, zur Hypostase erhöhten Begriff einen eigenen Paragraphen in seiner Abhandlung von den Grundlehren[3]). Er charakterisiert den Geist hier als ein Geschöpf Gottes. Sein Hervortreten, verglichen mit dem des Sohnes, will er als ein sekundäres betrachtet wissen. Durch die Vermittlung des Logos hat er sein Dasein[4]).

In eigentümlicher Weise verschlingt sich mit der Logosidee der Begriff Sophia. Origenes hat sich offenbar diesen Begriff gewissermafsen als hypostatisches Wesen nach der Analogie von Logos gedacht. Er versucht aber gelegentlich, einen gewissen Unterschied zwischen den Begriffen aufzustellen. So, wenn er erklärt, dafs Christus nicht als Logos, sondern als Sophia das Princip der Dinge sei[5]).

Die philosophische Bezeichnung des Gotteswesens als ἀρχή wird auch bei Origenes auf den Logos angewendet[6]). Auch die Mächte, die Kräfte, die Engel in der zum Teil

[1]) C. Cels. V, 39. Vgl. IV, 15. Redepenning II, 384.

[2]) Der Logos I, 241 fg.

[3]) De princ. I, 3; vgl. II, 7.

[4]) In Joan. II, 6. Lomm. I, 109. Jedoch soll der Geist gleich dem Sohn ewigen Ursprungs sein. De princ. I, 3. Vgl. Harnack, Dogmg. I, 536.

[5]) In Joan. I, 22. Lomm. I, 41.

[6]) Der Zusammenhang ist immer kosmogonisch. Er spricht von Christus als dem Weltbildner und führt in solchem Zusammenhang als Synonyme die technischen Ausdrücke Arche und Sophia an. In Joan. I, 22. Lomm. I, 39. Vgl. c. Cels. VI, 64 ἰδέα ἰδεῶν καὶ ἀρχή. Ferner Hom. in Gen. I. Lomm. VIII, 105. In hoc ergo principio, hoc est in verbo suo deus coelum et terram fecit.

mythologischen, zum Teil spekulativen Fassung dieser Begriffe erscheinen als Termini, die demselben logosophischen Ideengebiet angehören. Gott, Christus und der heilige Geist werden in einem Atemzuge mit den Dynameis genannt[1]). Ein paar Äufserungen zufolge hat Origenes den Engeln, zumal den höheren unter ihnen, gewissermafsen göttliche Verehrung zuerkennen wollen, obwohl er möglichen Verirrungen gegenüber in diesem Punkt zur Vorsicht mahnt[2]). Ähnlich wie in der alexandrinischen Religionsphilosophie und sonst kommt den Engeln nach der Ansicht des Origenes eine bedeutsame Rolle in der religiösen Weltverwaltung zu, und er sagt, dafs alles von ihnen voll sei[3]).

Es ist noch übrig, eine Seite der origenistischen Logoslehre kurz zu erwähnen, in der sich der Alexandriner besonders als christlicher Lehrer zeigt. Ich meine die specifisch theologischen Ausführungen über das Verhältnis dieses Begriffs zu dem persönlich gedachten Gott Vater. Kirchliche Streitigkeiten hatten hier mehrere theologische Probleme auf die Tagesordnung gebracht, und dem Glaubenden stellten sich immer neue Reflexionen ein über den begrifflichen Zusammenhang der metaphysischen Vorstellungen. Bei Origenes erhielten die theologischen Probleme neue Betonung, und eingehend wurden von ihm solche Fragen besprochen wie: Ist der Logos Gott und wie? Wann ist er hervorgetreten aus der einheitlich gedachten Urgottheit? etc. Dafs das Verhältnis des Logos zum Gottesbegriff ein sehr intimes, ist bei Origenes eine lebendige Vorstellung; er spricht von Christus als der Seele Gottes, gleichwie Christus in der kirchlichen Lehre als dessen Wort und Verstand galt[4]). Jedoch soll er, wie oben betont, eine eigene Hypostase sein. Es stand unserem Theologen dann nichts anderes offen, als in dem Logos gewissermafsen eine Reduplikation Gottes zu sehen. Er ist, erklärt Origenes, der zweite Gott[5]).

---

[1]) De princ., praef. 2 und 10.

[2]) C. Cels. VIII, 57 und 13; vgl. V, 4.

[3]) Hom. in Ezech. I, 7. Lomm. XIV, 20.

[4]) In Lev. XVI 7. Lomm. IX, 445. Ego audio et dico quia anima dei Christus est.

[5]) C. Cels. V, 39. Vgl. II, 9. VI, 47. VIII, 15.

Geschichtlich von Belang wurde es, dafs Origenes die Unterordnung dieser Gottheit unter den obersten Gott so ausdrücklich hervorhob. Er giebt viele Bestimmungen über die mittelbare Art der Wesensgemeinschaft des Logos und Gottes[1]), wobei immer die relative Inferiorität des ersteren festgehalten wird. Ist Gott Vater das schlechthinige unbedingte Eins, so ist der Sohn durch seine Beziehung zu der Vielheit qualifiziert[2]). Aus einer übrigens von dem lateinischen Übersetzer stark verfälschten Stelle, de princ. I, 13, geht hervor, dafs Origenes nur den Vater als gut, den Sohn aber nicht als *αὐτοαγαθός*, sondern als „Bild“ der Güte Gottes bezeichnet hat[3]). Auch der Geist wurde in den Kreis dieser Wesenheiten hineingezogen. Origenes erklärt, dafs der Vater eine gröfsere Machtfülle (*δύναμις*) besitzt als der Sohn, dieser wiederum als der Geist[4]). Das Problem läuft in Erörterungen des trinitarischen Verhältnisses aus[5]). Das theologische Vexierbild, in der göttlichen Monas die drei Personen ausfindig zu machen, hat auch Origenes beschäftigt. Die für die orthodox kirchliche Fortentwicklung bedeutungsvolle Haltung des Origenes besteht vor allem darin, dafs er die immerwährende selbständige Wesenhaftigkeit des als Hypostase gedachten Logos betont hat. Der Logos ist *κατ᾽ οὐσίαν θεός*[6]). Die eigentümliche, für die Geschichte der kirchlichen Theologie bedeutsame Formel bezüglich dieses Lehrpunkts lautet bei Origenes dahin, dafs der Sohn nicht einmalig entstanden, sondern eine zeitlose Reproduktion des Vaters sei. Gott hat ihn „immer gezeugt“[7]).

Schliefslich sei hier ein Rückblick geworfen auf das, was die Untersuchungen im vorliegenden Abschnitt erbracht haben:

Zwei Autoren bringen mitten in der gelehrten Stadt des Hellenismus das christliche Bekenntnis in eine bisher unerreichte Form wissenschaftlicher Erörterungen. Dem Leser

---

1) Redepenning II, 304 ff.

2) In Joan. I, 22. Lomm. I, 41 fg.

3) De princ. I, 2, 13; vgl. in Joan. XIII, 25.

4) Redepenning, de princ. I, 3, 5 S. 6.

5) De princ. I, 3, 5 und I, 3, 8.

6) Selecta in Psalm. Lomm. XIII, 134.

7) De princ. I, 2, 2, 4 und 9. Comm. in Hebr. Lomm. V, 297. Hom. in Jerem. IX, 4. Lomm. XV, 212.

wird eine Fülle kirchlicher Lehrvorstellungen und religiöser Probleme vorgelegt. Statt apologetischer Auseinandersetzung über dogmatische Ansichten wird eine zusammenhängende Darstellung religiöser Lehrvorstellungen und eindringliche Erörterungen damit zusammenhängender Probleme geboten. Damit ist in der christlichen Litteratur Epoche gemacht. Namentlich hat Origenes sowohl durch die Wahl des Stoffs als durch die Behandlungsmethode für die kirchliche Theologie die zu verfolgende Spur vorgezeichnet. Beide Autoren waren in ihrem Standpunkt durch Bibel und Tradition wesentlich beeinflufst. Beide aber schlossen sich zugleich dem griechischen Denken, an dem sie sich geschult hatten, näher an, als es dem Durchschnitt der kirchlichen Theologen gegeben war. Haben sie auch die apologetische und antihäretische Schriftstellerei früherer Kirchenlehrer zur Voraussetzung, so ist doch die wesentliche Unterlage ihrer Produktion die breite Schicht griechischer Schulphilosophie. Ihre eigene Philosophie trägt eine eigentümliche Färbung. Clemens und Origenes stehen mitten in einem Prozefs, dessen Stadien sind: 1) der Neupythagoreismus in der Bearbeitung der alexandrinisch-jüdischen Religionsphilosophie: Philo ist für unsere zwei kirchlichen Lehrer vor allem der Lehrer und das Musterbild. 2) Numenius, bei welchem in systematischer Beziehung der Demiurg und in rein begrifflicher Beziehung der Nus auf den Neuplatonismus hinweisen. 3) Die religionsphilosophische Renaissance, deren grofser Name Plotin ist, die aber mit ihren Wurzeln unzweifelhaft zeitlich weiter zurückgeht. Die philosophischen Motive, die uns in dem letztangegebenen Stadium entgegentreten, müssen besonders unsere Aufmerksamkeit auf sich ziehen. Wir finden die beachtenswertesten Parallelen zu gewissen Aufstellungen des Neuplatonismus schon bei Clemens. Plotin, der selbst wahrscheinlich von der neuen christlichen Weltrichtung beeinflufst worden ist, trug eine eigentümliche Lehre von dem Nus vor, der das Denken und das Sein in der Welt vertrat. Wenn Clemens dazu Analogien bietet, dann hatte er allerdings in Einzelheiten schon bei Philo Anknüpfungspunkte, aber er geht über diesen hinaus, und die Vergleichungspunkte müssen wir aus den plotinischen Lehransichten herbeiziehen. Zwischen

dem Logos und dem göttlichen Nus macht Clemens eine obwohl nicht konsequent festgehaltene Unterscheidung. Ein System von Kräften, die das übersinnliche Sein tragen und in sich beschliefsen, wird ausdrücklich von dem Begriff der obersten Gottheit entfernt gehalten und mit dem hypostatischen Logossohn zusammengelegt (so auch Origenes). Gedacht mufs hier werden an den neuplatonischen Nus. Weitere Parallelen zu der Lehre Plotins ergeben sich in den Theorien von dem Fortschritt und der Reinigung. Sehr beachtenswert ist die Mystik, die namentlich von Clemens entwickelt wird, aber auch bei Origenes, der ihr einen mehr besonders intellektuellen Anstrich gegeben hat, einen wesentlichen Platz im System einnimmt. Die Beziehungen zum Neuplatonismus mufs sie bestätigen, obwohl sie zu allgemeine Voraussetzungen in dem Zeitgeist hatte, um das in Frage stehende Abhängigkeitsverhältnis zu beweisen.

Wie nimmt sich nun zu dieser Zeit in Bezug auf die Logoslehre das christliche Ideenbild aus, verglichen mit dem ungefähr 200 Jahre früher von Philo gezeichneten Bild und den immer mit der Zeit fortlebenden Elementen stoischer Logosphilosophie?

Wir finden bei unseren beiden Theologen Thesen der alexandrinischen Logosophie ohne jeden Vorbehalt reproduziert. Bei beiden ist die mittelst des Logos zu stande gebrachte Kosmogonie ein leitendes Motiv, gegen welches andere, konkurrierende Vorstellungen wesentlich zurücktreten. So wird der Erlösergedanke teils ziemlich ignoriert, teils logosophisch umgedeutet. Wie bei den Neupythagoreern, zumal bei Philo, beschäftigt unsere Theologen der ideale Reflex der Welt als selbständige Sondererscheinung; die Vorstellung einer Urbildlichkeit und einer sinnlichen Nachbildung kommt sowohl bei Clemens wie bei Origenes in höchst interessanter und mannigfaltiger Weise zur Anwendung. Das grofse Urbild bei der Weltschöpfung ist der Logos selbst. In diesem Punkt macht sich eine kleine Abweichung bemerklich. Bei Philo wird Gott noch direkt als Schöpfer rein geistiger Gröfsen vorgeführt[1]). Bei den

[1]) Der Logos I, 193.

alexandrinischen Theologen im 3. Jahrhundert nach Chr. wird der Logos-(Nus-)Christus als der ausnahmsweise Mittelbegriff aufgestellt für alles, was als des Seins teilhaftig gedacht wird. Wie Philo haben die christlichen Alexandriner, obwohl mit einem gewissen Vorbehalt, die Verknüpfung der kreativen Logostypen und der platonischen Ideenlehre ausgeführt. Der von den Stoikern für die allgemeine Zeugungskraft der Natur aufgestellte geistige Universalbegriff des Logos spermatikos kommt sowohl bei Philo wie bei Origenes vor. Lehrreich ist es aber, wie der theocentrische Standpunkt die beiden Religionsphilosophen diesen Begriff als ziemlich überflüssig empfinden liefs. Auch darin zeigt sich Übereinstimmung, dafs die Zweiteilung des Logosbegriffs in Logos endiathetos und Logos prophorikos in den Hintergrund tritt. Bei den christlichen Autoren wird der Logos prophorikos als Bezeichnung für den Gottesbegriff diskreditiert. Eine sehr bedeutsame Rolle spielt der Logos als die Providenz, die um die Welt und die Menschen, namentlich um der letzteren Heil, besorgt ist. Ganz wie bei den Stoikern und Philo dient der *ὀρϑὸς λόγος* als das ethische Universalgesetz. Er ist gleichzeitig der Führer und Bürge für den ethischen Fortschritt. Die Gliederung des trilogischen Werkes des Clemens ist mit Hinblick auf diese Logosfunktion gewählt[1]). — Noch weitere Züge der hellenistischen Logosdoktrin fanden Eingang bei unseren christlichen Autoren. Der mit der platonischen Ideenlehre verbundenen Präexistenzvorstellung wird gehuldigt, und dies ist nicht der einzige Fall, in dem eine Vorstellung rein antiken Geistes uns entgegentritt. Es wird von dem Logos gesprochen als dem ersten Bewegenden. Das stoische Philosophem, das *ἡγεμονικόν*, taucht wieder mit voller Giltigkeit auf; überhaupt ist die erkenntnistheoretische Grundlage der Stoiker adoptiert. Origenes spricht von den *κοιναὶ ἔννοιαι*. Die stoische

---

[1]) Zuvörderst stellt er den Protreptikos, eine Schrift, welche den Standpunkt der noch nicht vom Logos geleiteten Heiden darstellen soll, dann den Paedagogos, der den Logos als Erzieher und Leiter in das moralische Leben erkennen läfst. Dann sollte schliefslich als dritter Teil der Didaskalos folgen (Paed. I, 3. III, 87 und 97), dem sich, im Sinne des Autors, die Stromateis gewissermafsen als propaedeutische Vorarbeit unterordneten. Siehe das oben c. Werk de Fayes S. 99 ff.

Vorstellung von einem das All durchdringenden, in sich befassenden Wesen findet sich bei unseren christlichen Theologen. Den Pantheismus verwerfen sie beide — und haben sie beide behalten. Der Logos des Menschen ist dieselbe Vernunft, die Gott hat, und sie ist allgemeiner Naturbesitz der Menschen. Die Stoiker hatten in ihrer Lehre von dem gottähnlichen Weisen das intelligible Ideal des Gotteswesens und das praktische Ideal der sittlichen Vervollkommnung der Menschen einander nahe gebracht. Die christlichen Logoslehrer in Alexandrien folgen bei all ihrem Protest in diesem Punkt den Stoikern in den Fufsstapfen. Sie bringen, und namentlich Clemens, in ihrer Lehre von dem Gottwerden ein mystisches Moment hinein, das nicht stoisch, aber auch nicht anti-logosophisch ist, aber sie unterlassen es auch nicht, in der Angabe der Bedingungen dieser Entwickelung das logosophisch altstoische und urgriechische Erkenntnisideal zu predigen. Auch die geschichtliche Konsequenz dieses Logosstandpunkts haben sie ohne Scheu gezogen. Sie führte namentlich bei Clemens (aber auch bei Origenes) zu einem höchst universalistischen Urteil über die Erzeugnisse menschlicher Bildung und die Denkmäler, die sich das ethisch-intellektuelle Streben des Menschengeschlechts gesetzt hatte. (Vgl. namentlich die griechische Philosophie.) Weitere Äufserungen davon, wie die Aufnahme des Logosbegriffs philosophische Wirkung auf die Lehrformulierung gehabt hat, finden sich in der fruchtbaren Produktion des Origenes: seine Lehre von der Apokatastasis, seine Anschauung, dafs der Gottesbegriff durch Mafs und Grenzen zu charakterisieren sei, die Ansicht, dafs alles Geistige: die Gottheit, die Engel, die weisen und frommen Menschen, eins sei. Wenn er mit Anwendung dieses Urteils in Bezug auf den Logossohn erklärt, dafs das personbildende, individualisierende Moment nicht der Geist, sondern die Seele sei, bietet er eine beachtenswerte Analogie zu der plotinischen Seelentheorie. — An das abstrakt religionsphilosophische Thema erinnert ferner bei unseren christlichen Autoren die beträchtliche Zahl begrifflicher Äquivalenzen für den Logos. Unter diesen zeichnen sich als besonders bedeutungsvoll der Geist, die Weisheit, die Dynameis, die ἀρχή aus, zumal weil sie in

ihrer Anwendung an die philonische Begriffsökonomie erinnern. Vor allem aber ist zu beachten, wie hier die Bezeichnung der Engel in völlig derselben Weise wie bei Philo für den Logossohn resp. den Logos-Jesus gebraucht wird (vgl. die von Origenes zugelassene Engelanbetung).

Obwohl indessen der Logosbegriff bei diesen alexandrinischen Christen ziemlich ideal aufgefafst werden kann und z. B. rein psychologisch als Kraftbegriff oder ästhetisch-ethisch als Normbegriff erwähnt wird, so ist doch die Verbindung des Logosbegriffs mit der Person des Religionsstifters auch hier nicht ohne Folgen geblieben. Es ist wahr, dafs diese christlichen Theologen deutlich das Bedürfnis erkennen lassen, das Unvereinbare bei dieser Zusammenstellung auch begrifflich gewissermafsen auseinanderzuhalten, und sehr lehrreich ist die Tendenz, die wir bei beiden Autoren wahrnehmen, die Körperlichkeit des Logos-Christus zu depotenzieren. Aber nichtsdestoweniger ist es für beide typisch, dafs sie bei dem Logos zunächst an eine geschichtlich gewordene Thatsache denken. Der Logos ist ihnen vor allem eine Hypostase. Hiermit haben sie, nicht weniger als ihre christlichen Vorgänger, über die Logoslehre aller Griechen und auch über die des Philo einen Schritt hinaus gemacht. Denn die Stoiker dachten an eine Idee, eine ontologische Kraft, und auch die halb mythologische Gestalt des philonischen Logos ist und bleibt ein an sich körperloses Wesen, das es niemals in seinen Erscheinungsphasen zu einer über die momentane religionsgeschichtliche Episode hinausgehenden Individualisierung bringt. Bei den christlichen Logoslehrern dagegen war die innige Verbindung der göttlichen Logosidee mit einem menschlichen Wesen eben der Hauptpunkt des ganzen religionsphilosophischen Themas; sofort entstanden allerlei Fragen über die metaphysische Beschaffenheit dieses Doppelbegriffs und über dessen transcendentale Beziehungen zu Gott. Auf die Vorderseite eines klaren Denkmals griechischer Spekulation hatte die theologische Hand der Zeit ein geheimnisvolles religiöses Symbol geschrieben. Und nun eilten alle Geister, klein wie grofs, den tiefen Sinn des mystisch gewordenen Bildes zu deuten.

Siebentes Kapitel.

Die christliche Logoslehre nach Origenes.

Die im letzten Abschnitt vergegenwärtigte Theologie hatte sich das griechische Logosphilosophem in einer so grofsen Ausdehnung angeeignet, wie es überhaupt die christliche Welt thun sollte. Es konnte in der Aneignung des philosophischen Inhalts der Logoslehre kein späterer Kirchenschriftsteller etwas Wesentliches noch hinzufügen, und auch was die mehr theologische Logosspekulation anbetrifft, war von Origenes etwas geleistet, was in seiner Wirkung von anhaltender Dauer bleiben sollte. Die Thatsache ist im Zusammenhang mit der wissenschaftlichen Situation jener Zeitperiode zu verstehen. Ein Höhepunkt der kirchlichen Wissenschaft wurde erreicht. Die Spekulation war unter den Christen auch früher thätig gewesen. Momente philosophischer Weltauffassung, besonders kosmogonische Reflexionen, waren schon in dem Zeitalter der „apostolischen Väter“ vorhanden. Und in dem Versuch, eine nach dem Namen Christi bezeichnete Weltansicht mit denkrichtigen Gründen darzulegen, sind die Apologeten zum Teil von späteren christlichen Theologen nicht übertroffen. Etwas Neues kommt aber in den Entwickelungsgang mit dem Augenblick, als ein abgeklärterer, aus bestimmten Paragraphen zusammengesetzter christlicher Lehrbegriff den Gebildeten vorlag. Den hiermit bezeichneten Stoff durch philosophische Mittel zu beleuchten, war die Leistung der alexandrinischen Kirchenväter. Und wiederum bewährte sich aufs glänzendste, was

für eine eminente Bedeutung für das Denken und das Phantasieleben jener Zeit dem Logosbegriff anhaftete.

Die kirchliche Entwickelung des Lehrbegriffs wurde eine solche, dafs das theologische Leben, das die Schriften des Origenes besonders angeregt hatten, für die ganze Christenheit Bedeutung haben sollte. Das kam aber erst später. Zunächst ist die alexandrinische Theologie für den Orient wichtig geworden, wie sie als typisches Erzeugnis des Hellenismus im östlichen Weltreich zu betrachten ist.

Der Westen hatte zunächst eine von der orientalischen ziemlich verschiedene Lehrphysiognomie. Etwas Neuplatonisches, etwas Mystisches, wie in der alexandrinischen Theologie, finden wir in den Werken der abendländischen Theologen des 3. und des beginnenden 4. Jahrhunderts nicht[1]). Auf den Schultern des Irenäus, des Tertullian und des Hippolyt stehend schrieben Männer wie Novatian, Lactantius, Arnobius und Commodian über Fragen, denen schon lange im westlichen Kirchenglauben heilsgeschichtlicher Charakter zuerkannt war, und richteten die Spitze ihrer Polemik gegen Heterodoxien, die schon vom Ende des 2. Jahrhunderts datierten. Dabei ist es aufserordentlich lehrreich, die allgemeine kirchliche Haltung zu den theologischen Streitigkeiten wahrzunehmen. Einen Einblick darin, wie die abendländische Kirche noch nicht, wie an mehreren Orten die orientalische, eine wissenschaftlich formulierte, autoritativ festgestellte Logostheologie durchzuführen bemüht war, gewährt der schon von Harnack[2]) hervorgehobene Umstand, dafs aus den Glaubensformeln jener Zeit nur eine einzige, nämlich das Symbol von Aquileia, einen gegen häretische Abweichung gerichteten logosophischen Zusatz aufgenommen hat[3]).

Die theologische Kontroverse des Abendlandes zu jener Zeit ist, wie schon gelegentlich bemerkt, durch den Monarchianismus bezeichnet. Gegen Ende des 2. Jahrhunderts

---

[1]) Vgl. Harnack, Dogmg. I, 623 fg.

[2]) Ebenda I, 621.

[3]) Die Worte von Gott Vater invisibili et impassibili, die bis auf das 3. Jahrhundert zurückzuführen und gegen den Patripassianismus gerichtet sind. Vgl. Hahn, Bibliothek der Symbole. 3. Aufl. Breslau 1897. S. 42.

gewahren wir innerhalb der westländischen Kirche eine Reaktion gegen die theologische Lehre, die aus der Person des Religionsstifters eine selbständige göttliche Hypostase neben Gott Vater machte. In der methodischen Begriffsaufstellung, namentlich in der Lehre von dem von oben her in Jesus eingepflanzten Gotteswesen, witterten sie Gnosticismus, in dem Ergebnis dieser theologischen Ansicht die Gefahr des Ditheismus. Ähnlich wie bei Hermas findet man, dafs bei den Monarchianern von dem einfachen Jesus der Geschichte ausgegangen wurde; dank seinen sittlichen Verdiensten, resp. wegen seiner religionsgeschichtlichen Aufgabe nahm eine hohe Kraft Gottes, sein heiliger Geist, Wohnung in Jesus. Ein rein philosophischer Begriff blieb allerdings auch dieser Geist nicht; es wurde vielmehr auch bei den Monarchianern in Analogie mit der übrigen Hypostasentheorie jener Zeit Theosophie getrieben. Aber ihre Mythologie ist geistiger, als das kirchliche Inkarnationsdogma war.

Eine principielle Verwerfung der Logosanschauung hat man nicht in der monarchianischen Lehragitation zu sehen [1]). Diese Männer scheinen vielmehr den Begriff in strenger

---

[1]) Das Logosthema selbst hat wohl überhaupt in jener Zeit kaum irgend eine Anfeindung erlitten. Wenn Harnack (Dogmeng. I, 556) aus den Kämpfen, die sich bei der hier erwähnten Kontroverse vornehmlich an den Begriff Logos knüpften, eine Unsicherheit christlicherseits in der Gutheifsung dieses Begriffs als Lehrbegriff spürt, dann scheint mir eine andere Erklärung geboten, die nämlich, welche die Unsicherheit in Rechnung zieht, die bestehen mufste, weil man nicht über die Kriterien einverstanden war, welche die Präcisierung einer an sich eventuell beglaubigten Logosanschauung ausführen sollten. Man mufs erwägen: 1) dafs erst zur Zeit des Irenäus das Neue Testament mit der Forderung aufkam, entscheidenden Aufschlufs über das Problem zu geben. Die Glaubensregel war verschiedener Auslegung fähig. Die Lehrgrundlage war das Alte Testament. Das Alte Testament giebt aber keine Handhabe für einen dogmatisch ausgeprägten Logosbegriff; hierzu kommt: 2) der Logos ist ein vieldeutiger Begriff und mufste es um so mehr werden, als er auf Kosten anderer Termini die ganze Christologie in sich aufnehmen sollte. Diese zwei Umstände bedingen eine Unsicherheit in der Deutung des Logosbegriffs, aber sie sagen uns nichts davon, dafs die Anerkennung dieses Begriffs in gewissen christlichen Kreisen ausgeblieben sei.

religionsphilosophischer Reinheit[1]) wahren gewollt zu haben. Jesus ist und bleibt Mensch[2]), der Logos eine göttliche Wesenheit, für die, analog dem philosophischen Sprachgebrauch, die Bezeichnung πνεῦμα die zutreffende sei[3]).

Diese Lehre hatte keinen langen Bestand. Schon in den ersten Jahrzehnten des 3. Jahrhunderts ist ihre Macht gebrochen[4]). Siegreich hat sich ihr gegenüber die von dem Glaubenssymbol empfohlene Anschauung behauptet, dafs Christus sowohl geistige Gottheit als körperlich erschienener Mensch zu gleicher Zeit sei[5]).

Aber der Monarchianismus hat geschichtlich zwei Formen gehabt; was wir bis jetzt betrachtet haben, ist der namentlich von Theodot vertretene sogenannte dynamische Monarchianismus. Eine zweite Form der Richtung ist der sogenannte modalistische Monarchianismus, der namentlich in den Lehrhäuptern Praxeas, Noet und Sabellius bedeutsam dargestellt wurde.

Der von Hippolyt bekämpfte Noet[6]) hat an der Stelle von einer neben Gott Vater bestehenden selbständigen Logosgottheit Gott selbst als einziges begriffliches Substrat

---

[1]) Über die gegen das Verhalten der übrigen Kirche kontrastierenden philosophischen und wissenschaftlichen Lehrbetriebe der älteren Monarchianer (der Theodotianer) siehe Euseb. hist. eccl. V, 32.

[2]) Jesus ein Mensch, in den göttliche Kräfte bei der Taufe eingekommen seien. Siehe Hippolyt, Philos. X, 23.

[3]) Epiphanius hält dem Theodot entgegen, in Johannes 1, 14 stände nicht τὸ πνεῦμα σὰρξ ἐγένετο, Epiphanius adv. Haeres. 54, 3. Vgl. überhaupt die in diesem Abschnitt gelieferte Polemik gegen die Vorstellung, Gott habe in Jesus den Geist sich offenbaren lassen. Dazu Epiph. 54, 2 die Gegenüberstellung des Menschensohns und des Geistes in Math. 12, 31.

[4]) Über ein Wiederaufkommen der adoptianischen Christologie in der Lehre des in der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts lebenden Artemas und über weitere Spuren dieser Richtung in der Kirche des Abendlandes siehe Harnack, Dogmengesch. I, 583 ff.

[5]) In der kirchlichen Argumentation, wie sie Gelehrte und Laien jener Zeit ausübten, wirkte die christosophische Auslegung des Alten Testaments auf dasselbe Ziel hin wie die programmmäfsig lautenden Worte des Joh. I, 1 ff.

[6]) Er hatte zuerst in Kleinasien gewirkt. Sein Auftreten in Rom datiert vom Ende des 2. Jahrhunderts.

der theologischen Metaphysik aufgestellt und unter Anwendung aristotelischer Logik diesen Gottesbegriff bald als unbestimmbar, bald als relationsfähig dialektisch behandelt[1]. Ihm schliefst sich Sabellius[2] an, der nach analoger Weise den heiligen Geist mit in den monotheistisch bestimmten Gottesbegriff hineinzog.

In dem Kampf gegen diese religionsphilosophische Deutung des christlichen Hauptdogmas hatte die zur Herrschaft bestimmte Logoslehre die kirchliche Allgemeingiltigkeit zu erobern. Der Kampf war schwer und lang. In Rom, wo der Streit entstand, sehen wir mehrere Bischöfe (Victor Zephyrin und Kallist) für die modalistische Doktrin günstig gestimmt. Die Lehre hatte von vornherein die Sympathie weiter kirchlicher Kreise. Hier war nicht wie bei der zuerst erwähnten Form des Monarchianismus die Geschichte der Ausgangspunkt, sondern es wurde unmittelbar mit Gröfsen operiert, die von der religionsphilosophischen Phantasie als giltig hingenommen worden waren. Es war in der christlichen Überlieferung aufser Gott Vater ein göttlicher Sohn (der Logos) und dazu der heilige Geist anerkannt worden. Die modalistischen Monarchianer wollten nun dadurch den gefährdeten Monotheismus behaupten, dafs sie in allen Äufserungen höherer theologischer Ordnung das eine und selbige Gotteswesen in wirksamer Gegenwärtigkeit anerkannten, vor allem das göttliche Element des Sohnes mit dem väterlichen Gotteswesen identifizierten. Sehr treffend hat Harnack[3] in dem modalistischen Monarchianismus den Anschlufs an stoisch-pantheistische Theologie (im Gegensatz zu dem platonischen, resp. neuplatonischen Transcendentalismus) erkannt. Den Anhängern Noets war das erste Motiv ein religiöses, aber ihre systematischen Anschauungen führen sie aus unter Anwendung stoischer Dialektik; auch wird es

[1]) Hippolyt warf ihm vor, dafs er solcherweise dazu käme, den Vater als leidend darzustellen. (Vgl. den Ausdruck Patripassianismus.)

[2]) Sabellius hatte in Rom grofsen Anhang gewonnen, bis er zugleich mit seinem theologischen Gegner Hippolyt vom Bischof aus der Stadt verwiesen wurde. Seine Theorie sollte namentlich im Orient, mit dem er Beziehungen hatte, lange fortwirken.

[3]) Dogmengesch. I, 604 fg.

nicht zufällig gewesen sein, dafs Hippolyt die Lehre Noets mit der des Heraklit in Verbindung bringt [1]). Denn dieser alte Logoslehrer aus Ephesus, dessen ästhetische Weltformel durch das berühmte *πάντα ῥεῖ* charakterisiert wurde, war von stoischen Denkern reichlich ausgebeutet [2]). Eben die stoisch-aristotelische Fassung des von der Philosophie überlieferten Logosthemas ist als das Entscheidende bei der Haltung dieser Männer zu betrachten; die neuplatonischen Logoskonstruktionen, nicht die christliche Logostheorie an sich hat sie zum Widerspruch gereizt. Bezeichnend ist es, wenn Tertullian [3]) diese Häretiker gegen die hypostatische Logoschristologie das Argument anführen läfst, dafs es sich beim Logos-Wort um kein substantielles Wesen, sondern um das Produkt eines physiologischen Prozesses handle. Das Wort sei keine Substanz, sondern ein Schall.

Das theologische Schema dieser christlichen Religionsphilosophen tritt uns erst bei Sabellius entgegen. Zwar steht auch bei ihm die Reflexion obenan, dafs Gott Vater und der Sohn ein einziger Begriff sei [4]). Aber seine Theorie umschliefst alle drei theologischen Begriffe (*πρόσωπα*), den Vater, den Sohn und den heiligen Geist. Der religiösen Vorstellung war nach der Lehre des Sabellius die Gottheit zunächst als der Schöpfer gegeben; dann ist diese selbige Gottheit in einer zweiten Form hervorgetreten, nämlich als der Sohn, der erlösende und heilverkündende Gott; schliefslich, als der Erlösergott die Welt verliefs, trat der Geist hervor, der Urheber und das Princip alles Lebens. Es sei aber dies

---

[1]) Philos. IX, 2; vgl. 8 ff. über Noet *δόγμασι Ἡρακλείτου τοῦ σκοτεινοῦ προσέσχεν, οὐ τοῖς Χριστοῦ.*

[2]) Eben der Polemik Hippolyts verdanken wir mehrere wertvolle Sprüche Heraklits, auf den der orthodoxe Kirchenlehrer also durch seine Beschäftigung mit der modalistischen Theologie aufmerksam geworden ist.

[3]) Adv. Prax. 7. Auch führt die schon bei früherer Gelegenheit besprochene Stelle Hippolyt c. Noet 15 nicht über die Reaktion gegen eine specielle materialistische Fassung des Logosthemas hinaus. Es wird hier auf Leute hingedeutet, welche sagten, Johannes spräche wohl von dem Logos, *ἀλλ' ἄλλως ἀλληγορεῖ.*

[4]) Athanasius, de synod. 16 *τὴν μονάδα διαιρῶν υἱοπάτορα εἶπεν.*

alles ein Wesen in drei Benennungen [1]). Die Verknüpfung der kosmologischen und der soteriologischen Gotteswirksamkeit war für die damalige Zeit der geschichtliche und die volle Wesensähnlichkeit der drei trinitarischen Gröfsen der metaphysische Gewinn dieser theologischen Theorie. Der weitere Verlauf des Lehrstreits führt uns über von dem Occident zu der orientalischen Kirche.

Hier wurde die Entwickelung des theologischen Lehrbegriffs wesentlich beeinflufst von der epochemachenden litterarischen Leistung des Origenes. Jedoch handelte es sich dabei zunächst mehr um den wissenschaftlichen Geist des grofsen Kirchenvaters, der in der Katechetenschule Alexandriens fortwirkte, als um eine Aufnahme seiner Einzelaufstellungen. Ja, gewisse Lehrsätze von Origenes wurden sogar direkt angegriffen, indem andere Gesichtspunkte geltend gemacht wurden. Der erste bedeutsame theologische Gegner des Origenes innerhalb der orthodoxen Kirche ist Methodius, Bischof in Lycien, gestorben als Märtyrer 311. In der Logoslehre hat dieser Theologe sich allerdings unbefangen an dieselben Formeln gehalten, von denen Origenes Gebrauch machte. Aber sein Standpunkt führte ihm neue Elemente in das logosophische Gebilde. Methodius, der im Gegensatz zu Origenes sich sorgfältig an die Glaubensregel hielt, hat zu theologischen Vorbildern die kirchlichen Ketzerbekämpfer des Occidents, Irenäus, Tertullian, Hippolyt. Insonderheit ist sein Anschlufs an Irenäus, dessen theologische Mystik er weitergeführt hat, hervorzuheben. Seine Hauptlehre bestand in einem eigentümlichen Zusammenarbeiten des biblischen Berichts von der Urgeschichte der Menschheit mit dem in der Kirche lebenden Erlöserideal, das nunmehr mittelst des Logosthemas ausgeführt wurde. Die irenäische Idee von der durch den Logos-Christus erfolgten metaphysischen Restitution der Menschheit beschäftigt ihn lebhaft [2]). Diese Wiederherstellung hat er aber nicht nur auf den allgemeinen

---

[1]) Epiph. adv. Haeres. 62, 1 *εἶναι ἐν μιᾷ ὑποστάσει τρεῖς ὀνομασίας.*

[2]) Vgl. Symp. III, 6, wo von dem durch den zweiten Adam erfolgten *ἀνάπλασμα* gesprochen wird.

Begriff der Menschheit, resp. der Kirche, bezogen, sondern er hat der Vorstellung eine Anwendung auf die menschlichen Seelen gegeben, von denen er sagt, dafs Christus in jeder einzelnen von ihnen in übersinnlicher Weise geboren werden mufs[1]). Auf diese Weise werden im Leben der einzelnen die verschiedenen Stadien des Menschgewordenen wiederholt[2]). Methodius ist der religiösen Mystik sehr zugethan[3]). In der Inkarnation des Logos hat er ein Mysterium erblickt[4]), und in die Christus-Logosvorstellung, die in der kirchlichen Begriffsökonomie verwertet wurde, hat er ein mystisches Element hineingebracht, das in der athanasianischen Theologie wesentlich zur Geltung kommen und somit für die kirchliche Auffassung des Logos-Christus-Problems sehr bedeutsam werden sollte[5]).

Zunächst aber hatte das theologische Interesse im Orient einen hiervon etwas abweichenden Gegenstand. Es trat nämlich auch hier der Streit um die monarchianische Theologie in den Vordergrund. In der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts trat der arabische Bischof Beryll von Bostra mit der Lehre auf, dafs die Persönlichkeit Christi erst mit seiner Erscheinung unter den Menschen anhob, und dafs die Göttlichkeit, die bei ihm anzunehmen wäre, nur als eigenschaftliches Anteilhaben an der väterlichen Gottheit zu begreifen sei. Die zwei Behauptungen sehen dem römischen Monarchianismus ähnlich, sie deuten ebenso wie die monarchianischen Aufstellungen im Westen auf eine Fühlung mit einer religionsphilosophischen Logosanschauung hin, mit derjenigen nämlich, die von einem Logos endiathetos als reinem Funktionsbegriff und von einer Logoskraft als einer dem einen göttlichen Wesen inhärierenden Kraft lehrte. Der von Beryll angeregte Streit wurde bald auf friedlichem Wege

---

[1]) Symp. VIII, 8 *ὥστε ἐν ἑκάστῳ γεννᾶσθαι τὸν Χριστὸν νοητῶς.*

[2]) Symp. I, 4. Jahns Ausg. Halle 1865. S. 36. VIII, 13. Jahn S. 38 fg. Vgl. über die Auferstehung c. 46. Bornvetsch, Methodius von Olympus. Erlangen 1891. S. 149 fg.

[3]) Er spricht von den Orgien in den christlichen Mysterien und von den darin vollzogenen *τελεταί.* Symp. VI, 5. Jahn S. 30.

[4]) Symp. VII, 7. Jahn S. 36.

[5]) Vgl. Harnack, Dogmeng. I, 654 ff.

beigelegt[1]), und zwar durch die Autorität des Origenes. Dieser Kirchenvater widerlegt in seinen Schriften mehrmals den Monarchianismus, der im Osten bald durchgehend als Sabellianismus bezeichnet wurde. Aber er thut es ohne Leidenschaft; den Sabellius selbst scheint er nicht gekannt zu haben.

Eine geschichtliche Episode in der tief wurzelnden Kontroverse entwickelte sich erst mit dem theologisch von Origenes beeinflufsten Bischof Paul von Samosata, der um das Jahr 260 gegen die kirchliche Lehre vom Sohne Gottes als einer zweiten Gottheit von Art einen eigentümlich dynamistischen Monarchianismus entwickelte. Vermittelst des einen philosophisch gedachten Gotteswesens, das sich selbst immer gleich blieb, das *ἓν πρόσωπον*, konstruierte er das Gottesbild in allen seinen Phasen und die religiöse Weltgeschichte in all ihren Äufserungen. Der Logos erschien hierbei als eine Eigenschaft Gottes, die sich in immer neuen Formen darstellte. Die Erlöserperson der christlichen Gemeinde war nichts als eine Einzeläufserung dieses Logos — allerdings eine dermafsen potenzierte Äufserung wie sonst nie in der Weltgeschichte. Dabei fällt er als sinnlich gegebene geschichtliche Anschauung denselben menschlichen Bestimmungen anheim wie andere, die vom Weibe geboren sind[2]). Seine Überlegenheit über die anderen Menschen besteht dem Grade, nicht der Art nach[3]). Sittliche Kriterien kommen bei der Feststellung dieser seiner Sonderstellung in Betracht. Die causa efficiens zu seiner Auszeichnung ist die Liebe; kein metaphysisches Prärogativ bestimmt das Verhältnis. — Paul benutzt in seiner philosophischen Analyse aristotelische Mittel. Sein Zweck ist, den religiösen Hauptgegenstand der Kirche auf Kriterien zurückzuführen, die das philosophische Denken und gleichzeitig das sittliche Bewufstsein befriedigen könnten. Einen Wert aber erbrachte

---

[1]) Euseb. hist. eccl. VI, 33, wo auch die zwei oben referierten Lehrsätze mitgeteilt sind.

[2]) Vgl. Routh, Reliquiae sacrae. Erste Aufl. II, 465 ff.

[3]) Zu der oben gegebenen Charakteristik von der Lehre Pauls v. S. Harnack, Dogmeng. I, 590 ff.

ihm der Christusbegriff als eine sittlich-geistige Persönlichkeit, nicht als ein metaphysisches Wunder.

Die Lehraufstellungen Pauls entfachten in der Kirche einen heftigen und langwierigen Kampf; in diesen Lehrstreitigkeiten lieferte die Philosophie die Waffen, und der hellenistische Geist führte in immer zunehmenderem Maſse die Herrschaft. Er zeigte sich zunächst in der rhetorischen Subtilität, mit welcher Definitionen aufgestellt wurden[1]). Die Ausführungen des Origenes lieſsen noch in mehreren Beziehungen für verschiedene Deutungen der Logoshypostase Raum. Was er selbst bot, hatte er aus freier Anlehnung an die damals herrschende Philosophie. Spätere orientalische Kirchenlehrer sind ihm darin teilweise gefolgt. Das zeigt sich an der litterarischen Episode, die sich gegen Ende des 3. Jahrhunderts zwischen den zwei Dionysius, dem römischen und dem alexandrinischen Bischof, entwickelte; aus dem Briefwechsel, dessen Gegenstand die nähere Feststellung des theologisch gleichwertigen Ranges des Sohnes mit dem Vaterbegriff ist, geht hervor, daſs der alexandrinische Schüler des Origenes sich direkt an das Schema plotinischer Begriffskonstruktion angelehnt hat. Er sondert zwischen einem *νοῦς*, den er eng mit dem Begriff Gott-Vater verknüpft, und einem *λόγος*, welcher der Sohn des Nus ist[2]).

Der Zwischenfall ist übrigens eine treffliche Illustration zu der Ängstlichkeit, mit der die theologischen Distinktionen überwacht wurden. Es stritten die Gelehrten mit dem Bewuſstsein, von der Laienkirche mit Aufmerksamkeit beachtet zu sein. Wie sehr die ganze Kirche im Orient an der theologischen Problemerörterung interessiert war, und wie entschieden sie allmählich auf die Seite der Hypostasentheologie gebracht wurde, dafür dient folgender Umstand als Beweis.

Die nach dem Origenistischen Schema entwickelte Logoschristologie gewann einen einfluſsreichen Platz in der kirchlichen Lehrdisciplin. Bestimmungen, welche die göttliche

---

[1]) In dieser Zeit wurden die Termini *λόγος*, *ὑπόστασις*, *οὐσία*, *πρόσωπον* in ihrer Bedeutung geprägt und gegeneinander abgegrenzt.

[2]) Athanasius, de sentent. 23 *καὶ ὁ μὲν νοῦς ἐστιν οἷος λόγος ἐγκείμενος, ὁ δὲ λόγος νοῦς προπηδῶν . . . . οἷον πατὴρ ὁ νοῦς τοῦ λογοῦ.*

Natur des Logos-Christus aussprechen und seine Präexistenz lehren, drängen gegen Ende des 3. Jahrhunderts in die kirchlichen Symbole ein und wirken solcherweise bestimmend auf die allgemeine Anschauung des grofskirchlichen Publikums [1]).

Damit war die Theologie des Paul von Samosata und seiner Gesinnungsgenossen im Princip besiegt. Und auch die späteren Versuche, auf diesem Wege dem Logosdogma der Kirche mehr abstrakt einen philosophischen Sinn zu geben, mufsten mifslingen. Das erfuhr in der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts Marcellus von Ancyra. Marcellus wollte religionsgeschichtlich, das hiefs damals biblisch verfahren und jedes Prädikat, das eine hypostatische Art des Logos ausdrückte, auf den Menschgewordenen beschränken [2]). Der Logos — so lehrt Marcell — ist allerdings schon bei der Weltschöpfung vorhanden, aber dort als eine unpersönliche, mit Gott eng zusammengehörige *δύναμις δραστική* [3]). Aber Marcell vermochte es nicht, die Kirche für seine theologische Auffassung zu gewinnen [4]). Und ebensowenig gelang der letzte dogmengeschichtliche Versuch, das Problem im Sinne des Paul von Samosata zu lösen. Dieser Versuch wurde um die Mitte des 4. Jahrhunderts gemacht von Photin, dem Schüler des Marcell. Photin wollte die Schöpfermacht Gottes, den Logos des Vaters völlig von der Persönlichkeit Jesu fernhalten [5]), dessen Würde er, ähnlich Paul von Samosata, von seiner sittlichen Treue und Gröfse ableitete [6]). Aber er

---

[1]) Siehe das caesareensische Taufsymbol, das Euseb dem nicänischen Konzil vorlegte. Hahn § 123 S. 131 fg. Dazu § 122 S. 127 ff. Vgl. den Synodalbrief, den sechs orientalische Bischöfe an Paul von Samosata richteten, vor dessen Absetzung im Jahre 266. Hahn § 151 S. 178 ff. Ganz sicher ist übrigens die Echtheit des Briefes nicht. Vgl. Hefele, Konziliengeschichte Bd. I, S. 112.

[2]) Vgl. Zahn, Marcellus von Ancyra 155 ff.

[3]) Ebenda S. 123 ff.

[4]) Über die Theologie, die Marcellus im Zusammenhang mit dieser Logoslehre vortrug, siehe Zahn S. 100 ff. 148 ff.

[5]) Epiph. 71. 2 heifst es in Bezug auf den Logos bei der Schöpfung *ὁ λόγος ἐν τῷ πατρὶ ἦν, ἀλλ᾽ οὐκ ἦν υἱός, ἐν πατρὶ ὢν ὁ λόγος· οὔπω δὲ ἦν· λόγος δὲ ἦν καθάπερ ἐν ἐμοὶ ὁ λόγος.*

[6]) Athanasius c. Apoll. II, 19. Vgl. Zahn, Marcellus 193.

wurde mit seiner Lehre um die Mitte des 4. Jahrhunderts verurteilt, sowohl im Westen wie im Osten.

Die Kirche hatte eine ideengeschichtliche Entscheidung getroffen. Wo der christliche Glaube von dem Logos sprach, sollte nicht mehr an eine unbestimmt oder unpersönlich vorgestellte göttliche Kraft gedacht werden, sondern die bestimmte Persönlichkeit, die uns in dem Namen Jesu in deutlichen Umrissen gegeben war, sollte als selbständige, mit sich selbst identische Wesensgestalt festgehalten werden. Ein begrifflicher Krystallisationsprozefs hatte die alte Theologie weggeräumt, die sorglos mit Logos wie mit einem Polynom oder einem Ideal wirtschaftete und bald philosophisch von einer Kraft, einem Geist, bald mehr mythologisierend von einem hohen Engel sprechen konnte, ohne dabei die Individualisierung zu vollziehen. Nur in einzelnen entlegenen Kreisen konnte noch der alte Adoptianismus und die freie phantastische Theosophie Anwendung auf den christlichen Logos-Jesus finden. Beispiele hierfür finden wir in Schriften aus der von dem grofskirchlichen Gesichtskreis ziemlich abliegenden syrischen Gemeinde. In den der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts angehörigen Acta Archelai wird über die Person Jesu gelehrt, dafs er nach der Kreuzigung und Auferstehung dahin gehoben wurde, wo Christus der Sohn regierte[1]). Mit klaren Worten erklärt der syrische Kleriker, dafs Jesus vor der Einweihung zu seiner Erlöserthätigkeit (durch die Taufe) nicht als der Sohn, die göttliche Dynamis etc. angesehen werden könne[2]). Ein solche Dignität hat Jesus erst mittelst sittlichen Verdienstes erworben[3]). Das Leben Jesu ist nach dem Schema einer Angelophanie gedacht. Sein höheres Wesen findet Jesus

---

[1]) Acta Archelai Zacagnis Ausg. in Collect. Mon. I, k. 50. Siehe auch Harnack, Texte u. Unt. 1. Bd. 1883. 3. H. S. 138.

[2]) Ebenda. Dem Mani wird entgegengehalten: Quis est etiam qui baptizatur a Joanne? Si perfectus erat, si filius erat, si virtus erat, non poterat spiritus ingredi, sicut nec regnum potest ingredi intra regnum.

[3]) Ebenda. Worte Manis: Si hominem eum tantummodo ex Maria esse dicis, ... ergo per profectionem filius videbitur et non per naturam.

bei Gott als dessen *λόγος ἐνδιάθετος*. Den theologischen Ausgangspunkt nimmt der Autor in diesem Wesenszustand. Von ihm herab steigt der Christus Gottes nach Analogie des *λόγος προφορικός* auf den Mariasohn nieder (nämlich bei dem Taufakt)[1]).

An die Archelausakten können Äufserungen des Aphraates, der gleichfalls der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts angehört, gereiht werden. Er ergeht sich in Beziehung auf Christus in ähnlichen logosophischen Aussagen. Besonders fällt seine Äufserung über die Geburt Jesu auf. Er sagt[2]): Denn da Gabriel der seligen Maria, die Jesus gebar, die Verkündigung brachte, nahm er das Wort aus der Höhe und kam. Und das Wort wurde Fleisch und wohnte unter uns. Bei diesen beiden syrischen Autoren findet sich das gemeinsame, eine primitive Auffassung verratende Interesse, dem Logos Christus bei der genetischen Beschreibung die himmlische übersinnliche Heimstätte ausdrücklich zu wahren.

Das sind aber vereinzelte Lehrerscheinungen, die uns fremdartig anmuten müssen. Die kirchliche Spur wurde darin gefunden, dafs die Origenistische Logostheorie von einer Christushypostase mit dem monarchianischen Dogma von der Wesenseinheit alles Göttlichen (die *ὁμοούσιος*-Lehre) verbunden und auf den Begriff Logos-Christus-Jesus ununterbrochen angewendet wurde. So fiel der Sieg der neuplatonischen Hypostasenlehre zu. Der Adoptianismus wurde verdammt und das stoisch-neupythagoreische Logosideal allmählich aus der Kirche verdrängt.

Die Art dieses göttlichen, hypostatischen Logos-Sohn-Begriffs zu bestimmen, und zwar zunächst mit Rücksicht auf die hohe allväterliche Gottheit, das war die theologische Aufgabe, welche die grofskirchlichen Kreise nunmehr beschäftigen und Anlafs zu einer Lehrentwickelung geben sollte, die formell durch das zweite ökumenische Konzil in Konstantinopel ihren Abschlufs gefunden hat. Der

[1]) Ebenda. Hic est Christus dei qui descendit super eum qui de Maria est.

[2]) Wrights Ausg. I S. 120. Berts Übersetz. in Texte u. Unters. Bd. II. H. 3. S. 103.

Gegensatz läſst sich nicht mit Unrecht dahin bestimmen, daſs der religiös-biblische Glaube mit dem Geist griechischen, abstrakt konstruktiven Denkens zusammenstieſs. Das griechische Denken hatte aber vor allem in der Lehre vom Logos-Nus seine Beziehungsform zur Religion. Damit war es gegeben, daſs der Sieg der biblisch-kirchlichen Auffassung eine Zurückdrängung des Logosphilosophems aus dem christlichen Lehrgebiet bedeuten muſste. Ein Blick auf Ursprung und Art der dogmengeschichtlichen Gegensätze wird uns dies sofort bestätigen.

An die philosophischen Kirchenväter Alexandriens, Origenes und Clemens, anknüpfend und unter Anwendung philosophischer Kriterien im Geiste des Paul von Samosata gründete in der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts der im Jahre 311 als Märtyrer gestorbene Lucian in Antiochien eine sehr bedeutsame Schule. In dieser Schule wurde der Logos-Sohn als eine Art Untergott dargestellt, geschaffen als solcher von dem obersten Gott. Von dem in Gott ruhenden Vernunftlogos ist diese Hypostase verschieden. Jener ist Eigenschaft Gottes, diese erschien in irdischer Körperlichkeit; ist der Logos-Jesus auch von eigenartiger Seelenbeschaffenheit, so hat er doch erst mittelst sittlicher Erprobung die göttliche Würde erhalten, die ihm der christliche Glaube zuerkennt[1]).

Aus dieser Schule ist die theologische Persönlichkeit hervorgegangen, nach der sich der Lehrstreit des 4. Jahrhunderts mit Recht bezeichnen sollte. Der alexandrinische Presbyter Arius († 336) stellte in Bezug auf das Logos-Christus-Problem einen Doppelbegriff auf[2]). Gott[3]) ist gewissermaſsen von einem Hofstaat rein geistiger Kräfte umgeben. Eine von diesen Kräften ist eben der Logos, der eine Gott inhärierende Qualität bezeichnet. Mit Christus

---

[1]) Näheres vgl. bei Harnack, Dogmeng. II, 184 ff.

[2]) Über seine Lehre besitzen wir noch einige authentische Berichte, nämlich Auszüge aus seiner Schrift θάλεια bei Anathasius, de synod. c. 15 und c. Arianos I, 2 ff.; auſserdem zwei Briefe an Euseb von Nikomedien und an den Bischof Alexander. Beide von Epiphanius adv. haeres. aufbewahrt (69, 6—8).

[3]) Thalia, Oratio c. Ar. 1, 5.

sei aber nicht dieser Logos gemeint, sondern ein zu gegebener Zeit zwecks der Weltschöpfung erschaffenes Wesen, das Urbild der Welt und das Werkzeug, durch das sie geschaffen wurde. Natürlich ist er nicht der obersten Gottheit gleichzustellen[1]; der Logos-Christus erscheint als ein halb mythologischer, halb philosophischer Hilfsbegriff, der mit Gott nicht in eine Linie zu stellen[2], ebensowenig wie der Geist, der als zweite Hypostase hier erwähnt wird. Das Hauptmotiv der Logostheorie ist die theocentrisch gedachte, im neupythagoreischen Schema vorgestellte Weltentstehung[3]. Eine metaphysische Verwertung des Logos auch für das ethische Weltproblem wird nicht unternommen; bei Origenes war der Logos-Christus nicht nur die Ursache, das Idealbild des Seins, sondern auch das bedeutsame Princip der ethischen Idealität. Davon findet sich bei Arius nichts. In Übereinstimmung mit Lucian und Paul von Samosata liefs Arius die ethische Vollkommenheit, die sich an den Namen Jesu knüpfte, auf geschichtlichem Wege gewonnen sein. Im Voraussehen seiner sittlichen Vorzüglichkeit hatte Gott seine eigenartige Geburt veranlafst[4]. Nach Vollendung seines irdischen Berufs wurde er in die hohe himmlische Würdestellung von Gott adoptiert[5]. Auch darin bestand eine bedeutsame Abweichung des Arius von der Betrachtung des Origenes, dafs dieser dem Logos-Christus eine menschliche Seele beilegte, während jener von einem geistigen Specificum sprach.

Die Lehre des Arius wurde an mafsgebendem Orte gemifsbilligt. Am meisten nahm man Anstofs an der Anschauung dieses Presbyters, weil der Sohn nicht von Ewigkeit

---

[1] Das würde ja die unvollziehbare Vorstellung von zwei *ἀρχαί* geben. Epiph. 69, 8. Epist. ad Alex. De sent. 15 *ἴδιον οὐδὲν ἔχει τοῦ θεοῦ καθ' ὑπόστασιν ἰδιότητος, οὐδὲ γάρ ἐστιν ἴσος ἀλλ' οὐδὲ ὁμοούσιος αὐτῷ.*

[2] *οὐ μέρος θεοῦ* Brief an Euseb. Epiph. 69, 6.

[3] Thalia c. Ar. I, 5. Der *μόνος θεὸς θελήσας ἡμᾶς δημιουργῆσαι ..... πεποίηκεν ἕνα τινὰ καὶ ὠνόμασεν αὐτὸν λόγον καὶ σοφίαν καὶ υἱὸν ἵνα ἡμᾶς δι' αὐτοῦ δημιουργήσῃ.*

[4] Thalia c. Arian 1, 5 *προεγίνωσκεν ὁ θεὸς ἔσεσθαι καλὸν αὐτόν.*

[5] Thalia, de sent. 15.

her sei[1]), und dafs er die Homoousie des Sohnes mit dem Gott Vater verwarf. Dieser sogenannte Subordinatianismus, der schon die Origenistische Theorie in diesem Punkt kennzeichnete, war seit dem Tode des Bischof Petrus des Märtyrers 311 von den bischöflichen Oberhäuptern Alexandriens verworfen. Auch Arius wurde im Jahre 320 von seinem Bischof Alexander exkommuniziert, und es ist bekannt, wie die kirchliche Verwerfung seiner Theologie durch den Konzilbeschlufs in Nicäa im Jahre 325 für die Gesamtkirche Rechtskraft erhielt.

Der Gegensatz zu dem Arianismus liegt uns in der Theologie des Athanasius vor, dessen Lehrauffassung in Nicäa den Sieg in der Kirche davontrug. In der Geschichte der Logosidee innerhalb der christlichen Litteratur kommt dem Namen des Athanasius eine grofse Bedeutung zu. Man kann diese Bedeutung in doppelter Hinsicht betrachten. 1) Er markiert eine entscheidende Wendung in der Auffassung des Begriffs. 2) Er begründet das Zurücktreten des philosophischen Logosdogmas. Dabei ist das, was von dem alten Logosideal zurückgeblieben ist, nicht zu übersehen.

Das mit dem Logosbegriff aufgebrachte religionsphilosophische Thema hatte schon seit den Tagen Philos eine Seite, die der specifisch theologisch-kultusgeschichtlichen Seite zugewandt war. Am besten macht man sich vielleicht den zusammengesetzten Charakter des theologischen Ideals jener Zeit klar, wenn man sich zu vergegenwärtigen sucht, wie viele Vorstellungen in dem Begriff „Sohn Gottes“ im kirchlichen Sprachgebrauch zusammentrafen. Ein wesentlicher Faktor dieses begrifflichen Gebildes war die Vorstellung von dem Erlöser. Schon Irenäus hatte sie entwickelt und zusammen mit dem Logosideal verarbeitet. Der mystisch-religiöse Restitutionsgedanke des Irenäus tritt in neuer Gestalt in der Theologie des Athanasius hervor. Der Prozefs der religiösen Entwickelung der Menschen hat nach Athanasius ein entscheidendes Stadium schon in der Menschwerdung des Logos. Kritisch beurteilt ist hier die begriff-

---

[1]) Thalia c. Ar. 1, 5 *αὐτὸς ὁ τοῦ θεοῦ λόγος ἐξ οὐκ ὄντων γέγονε καὶ ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν.* Vgl. den Brief an Euseb.

liche Unterlage nicht mehr die griechische Logosidee, sondern eine von der Gemeinde angenommene Christusvorstellung in orientalisch-gnostischer Bearbeitung. Aber der Name Logos wurde beibehalten. Johannes hat denselben in entsprechend universeller Fassung der bibelgläubigen Christenheit für alle Zeiten empfohlen. So kam es, dafs auch Athanasius den Logos lehrte und — völlig unoriginell, wie er im spekulativen Denken ist — bei der Erörterung des Begriffs die diesbezüglichen alten wissenschaftlichen Formeln des Origenes und der Apologeten aufnahm. — Die Tendenz seiner Theologie war hiervon unberührt. Das Hauptstück der christlichen Religion bestand für ihn darin, dafs in Christus das Göttliche ins Menschliche eingegangen war. Alles wurde bei Athanasius konstruiert nach dem Gesichtspunkt eines methaphysisch vollendeten Heilsdramas. Nun hatte die Erlöserthat Christi ihre Wahrheit in der göttlichen Würde seiner Person. Diese wurde darum gegen jede mutmafsliche Umdeutung oder Abschwächung aufrecht erhalten [1]). Die mystische Voraussetzung ist hierbei die Solidarität des menschgewordenen Christus mit dem Menschengeschlecht [2]). Athanasius wiederholt die irenäische Vorstellung, dafs in Christus Gott Mensch wurde, damit die Menschen Gott würden [3]). Die blofse Vorbildlichkeit erschöpft die Bedeutung des Logos-Christus nicht. Die Nachahmung würde die Erlösung, das Gottähnlichwerden nicht herstellen können [4]). Es mufste das Göttlich-Himmlische sich zur Erde herablassen: eine Vorstellung, die Athanasius in Verbindung mit der Vermittlerrolle des Logos zum Zwecke der Weltschöpfung in Parallele zieht [5]). Es vollzieht sich auch dies infolge einer höheren Notwendigkeit. In der Entsendung des mensch-

---

[1]) Athanasius drängt auch darauf, dafs man diesen *σωτῆρα καὶ δυνατὸν θεὸν λόγον* anbeten soll. De incarn. 55.

[2]) Diese Vorstellung diente dem Athanasius als Basis seiner Polemik gegen Apollinaris. Vgl. Alzberger, die Logoslehre des heiligen Athanasius. München 1880. S. 173 fg. Damit die Erlösung wirkungskräftig sei, müfste die Person Jesu alle Elemente der Menschennatur in sich enthalten.

[3]) De incarnatione verbi 54.

[4]) Vgl. Alzberger S. 187.

[5]) C. Ar. II, 64.

gewordenen Logos rettet Gott dem abgefallenen Menschengeschlecht gegenüber seine Schöpferehre [1]).

Legt man einen philosophischen Mafsstab an, so ist die Überlegenheit der arianischen Theorie über diese „Logostheologie“, die zum Sieg in der Kirche bestimmt war, leicht zu erkennen. Arius erstrebte zunächst eine Welterklärung, so wie sich eine solche aus religionsgeschichtlichen Daten im Christentum im Geiste jener Zeit zusammenstellen liefs. Bei Athanasius stand das religiöse Gefühl obenan, für welches das praktisch-religiöse Heil der Menschen und der Rang des Heilands die Hauptmotive waren. Besonders ist das zuletzt genannte Motiv bezeichnend. Das Logosthema deutete für ihn nicht auf irgend eine Idee hin, sondern es hatte sich in seiner Vorstellung zur Bezeichnung eines sich selbst immer gleich bleibenden Individuums krystallisiert. Ob Athanasius vom Sohn, von Christus, von Jesus oder vom Logos spricht, immer denkt er an denselben persönlichen Begriff. Die Probe von der Richtigkeit dieser Urteile kann man an der Verwendung des Logosbegriffs bei den beiden Autoren zur spekulativen Erklärung der Weltentstehung machen. Bei Arius ist die logosophisch gedachte Kosmologie eine Hauptsache. Bei Athanasius fehlt die Empfindung der metaphysischen Notwendigkeit eines kosmologischen Logosprincips. Der persönlich wollende Gott wäre nach der naiven Bemerkung unseres Theologen eines solchen Hilfsmittels nicht bedürftig, um die Welt zu stande zu bringen [2]).

Nichtsdestoweniger hat auch Athanasius Sätze der in der damaligen christlichen Theologie umlaufenden Logoserörterungen wiederholt. Auch der Schöpferlogos war ihm, wenn nicht eine Notwendigkeit, so doch eine Wirklichkeit [3]). Der Logos ist ihm der Inbegriff der Ideen [4]), und Athanasius hebt in neuplatonischer Weise hervor, wie durch den Logos die Form, das Schönsein der Welt und ihrer Dinge bewirkt ist [5]). Athanasius hat ferner begeistert die providentielle

---

[1]) De incarn. 6 und 13.

[2]) C. Ar. II, 24 und 25.

[3]) C. Ar. II, 22 *λόγῳ γὰρ τὰ οὐκ ὄντα γέγονε.*

[4]) Vgl. Alzberger 135 ff.

[5]) Ebenda 143 ff.

Thätigkeit des Logos erwähnt und ganz wie die früheren christlichen Logoslehrer die Entwickelung des religiösen Erkenntnislebens und des ethischen Fortschritts mittelst dieses nämlichen Princips beschrieben[1]). Ja sogar das rein stoische Logosophumenon von dem alles durchdringenden Gotteswesen ist noch bei diesem christlichen Theologen beibehalten. Er hält alles zusammen, durchzieht und erfüllt alles, heifst es mit den altgebräuchlichen stoischen Termini[2]).

Aber deutlich spürt man andererseits in der Schriftstellerei des orthodoxen Kirchenvaters die Reaktion gegen den philosophischen Logosbegriff, der dem kirchlichen Gefühl auf die Dauer unbequem werden mufste[3]). So verwirft er entschieden die von den Arianern gutgeheifsene alte Einteilung des Logos in einen Logos endiathetos und prophorikos. In Worten, die genügend zeigen, dafs er den Gegenstand einfach nicht verstanden hat, polemisiert er gegen die Lehre von dem „von einigen sogenannten" Logos spermatikos[4]), gegen den er seinen persönlichen Begriff *αὐτόλογος* ausspielt. Am bezeichnendsten aber für die Abwendung von der philosophisch-alexandrinischen Denkart in diesem Punkt ist die Thatsache, wie Athanasius Abstand von der Vorstellung nimmt, dafs die Engel als gleiche Wesen mit dem Logos zu charakterisieren seien. „Die Erlösung könne ja nicht durch Engel geschehen". Nicht einmal dafs sie göttliche Abbilder (*εἰκόνες*) seien, will Athanasius einräumen[5]). Die Möglichkeit, in den Formen alexandrinischer Typologie zu denken, ist unserm Theologen abhanden gekommen. Unter seiner theologischen Hand sterben die Ideen aus und werden die Engel dethronisiert.

Specieller beurteilt war die Lehrauffassung des Athanasius begründet in der damaligen theologischen Situation, die durch den Streit um den allein mit Gott wesensähnlichen

---

[1]) Vgl. Alzberger S. 148. 152 ff.

[2]) De incarn. 8, 17; 42; c. Ar. III, 15.

[3]) Exp. fid. 1. Adv. Ar. II, 35. Vgl. Alzberger 73 fg.

[4]) C. Gentes 40 . . . . *ἄψυχον ὄντα καὶ μηδὲν λογιζόμενον μήτε νοοῦντα.*

[5]) De incarn. 13.

Sohn bezeichnet war. Durch das Homousios-Dogma war dem Sohne eine Wesensverschiedenheit von den geistigen Mächten zugeschrieben, die noch im System des Origenes mit zur selben Begriffsgattung gerechnet wurden.

Die Inkommensurabilität des Christus-Logosbegriffs liefs sich nur festhalten, wenn die Vorstellung konkret gefafst und die Hypostase gewissermafsen materialisiert wurde. Dann aber mufste unumgänglich der Logos als eine zu abstrakte Bezeichnung empfunden werden. Eine Abwendung von diesem Terminus resp. von der philosophischen Fassung des Logosbegriffs ist dementsprechend nichts für Athanasius Eigentümliches, sondern mehrere litteräre und dogmengeschichtliche Phänomene aus jener Zeit laufen auf dasselbe hinaus.

So wird auf der im Jahre 451 in Sirmium gehaltenen Synode die Lehre von dem Logos endiathetos und prophorikos verdammt[1]). Nichts ist aber lehrreicher, als was wir in dieser Beziehung bei der Synode zu Nicäa vernehmen. Hier hatte der Bischof Euseb zunächst den Versammelten eine Formel vorgelegt, die aller Wahrscheinlichkeit nach das Taufsymbol der caesareensischen Gemeinde war[2]). Diese Formel fand sowohl bei Athanasianern wie bei Arianern Beifall, sie wurde aber erst definitiv angenommen, nachdem die athanasianische Partei in dem Symbol einige Auslassungen gemacht und einige Änderungen daran vorgenommen hatte[3]). Unter den letzteren fällt die folgende auf. Die ursprüngliche Eusebianische Formel enthielt u. a. folgenden Bestandteil: *πιστεύομεν εἰς τὸν τοῦ θεοῦ λόγον.* Die orthodoxen Väter korrigierten und setzten an die Stelle *π . . εἰς τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ.* Der Logos klang ihnen befremdlich in der Verbindung.

Der Fall ist symptomatisch. Die Zeit, wo die christlichen Theologen ihre Spekulationen vorzugsweise an dieses Thema knüpften, ist einer anderen Stimmung gewichen. Aber e i n e Wirkung hatte die durch das Logosproblem ver-

---

[1]) Kanon VIII. Hahn § 160 S. 197.

[2]) Hahn § 188.

[3]) Siehe Hahn § 142.

anlafste theologische Kontroverse ausnahmslos auf beiden Seiten der Streitenden ausgeübt: Das geschichtliche Leben des Menschen Jesus blieb durchweg in den religiös-kirchlichen Erörterungen unberücksichtigt und blieb ohne wesentliche Folge für den Wert, den der Religionsstifter in dem Andenken seiner Anhänger hatte. Der *λόγος ἔνσαρκος* blieb nur ein Schatten, der sich auf das tiefe Feld der rein geistigen Seinsart des Logos warf. Die Leidenschaft des religiösen Gemüts äufserte sich in dem zähen Festhalten an einer dialektisch zugespitzten Formel. Der Streit, für den man in der nicänischen Versammlung eine Entscheidung erwartete, dauerte noch immer fort. Man hatte das erbauliche Schauspiel von einem Kaiser, der sich mit einer theologischen Kontroverse abquält; von Bischöfen und Priestern, die bald hier bald dort zusammenberufen werden; von einem Reich, das sich von einem Ende bis zum anderen aufwühlt: alles, um gewisse von der religiösen Phantasie geschaffene hoch metaphysische Probleme in eine Formel zu fassen, die der einmal zur Herrschaft gelangten Christus-Logosophie entsprach. Jahrzehntelang war für das Leben eines Bürgers im östlichen Reich das entscheidende Merkmal dies, ob er für oder gegen das *ὁμοούσιος*-Dogma sei [1]).

Ein dritter theologischer Begriff neben dem Gott Vater und dem Logos-Sohn gewann sodann Aktualität: der Geist. Es wurde über diesen Begriff vornehmlich verhandelt in Verbindung mit der Christologie und der damit verknüpften Kosmologie. Schon die älteren Kirchenväter hatten den Geist völlig nach dem Schema des Logos, nur in kleineren Umrissen, behandelt. Dabei bemerkt man eine gewisse Unklarheit darüber, wie seine Existenzform vorzustellen sei [2]); allmählich gewann der Begriff klarere Selbständigkeit. Es wird mit steigender Bestimmtheit der Geist als eine zweite *προβολή* des Vaters neben dem Sohne erwähnt, und die Vorstellung wurde herrschend, dafs drei wesensgleiche Formen des Gottheitsbegriffs anzunehmen seien [3]).

---

[1]) Besonders mafslos war die Agitation unter Konstantius 337—61.

[2]) Vgl. Harnack, Dogmengesch. II, 275 ff.

[3]) Das Problem tauchte einige Zeit nach dem Nicänum auf; vgl. die Synode zu Sirmium vom Jahre 351. Kanon XIX sq. Hahn

Das Ergebnis des Streits wurde bekanntlich das kirchliche Trinitätsdogma, dessen bedeutsame Redaktion in dem sogenannten Symbolum Athanasianum vorliegt. In dem trinitarischen Plurale-Singulare wurde indessen nur der Begriff Sohn Gottes von der theologischen Reflexion besonders mit Interesse umfafst. Es trat aber mit der Zeit in der Fassung der christologischen Problemstellung eine Wendung innerhalb der theologischen Welt ein. Gegenstand der Erörterung wurde die durch die Inkarnation des Logos erfolgte Vereinigung des göttlichen Wesens mit der Menschennatur.

Es war als kirchliche Lehre festgestellt, dafs der Logos als ewiger Sohn Gottes Fleisch geworden war. Wie war aber diese *σάρξ* zu definieren? Ob ganz menschlich? Ferner: Wieviel gestattete die Vereinigung mit dem göttlichen Princip, dafs von der fleischlichen Qualität zurückbliebe? Das waren die theologischen Probleme des endenden 4. und des 5. Jahrhunderts[1]).

Von den Erklärungsversuchen über die Beschaffenheit des Logos-Menschen that sich der von Apollinaris von Laodicea durch kirchliche Bedeutsamkeit und durch Konsequenz des Denkens hervor. Indem er aber dem athanasianischen *ὁμοούσιος*-Dogma eine freie Auslegung zu teil werden liefs und dadurch das orthodoxe Gefühl der Kirchlichen reizte, konnte er ebensowenig wie Paul von Samosata, Marcell oder Photin seinem Schicksal entgehen. Die Kirche hat ihn im Jahre 375 aus ihrer Mitte ausgestofsen. Apollinaris[2]) ging vom Logos als dem Princip aus, das für die Bestimmung des Wesens sowie der ganzen Erscheinung Jesu

---

S. 198 fg. Im zweiten Teil des 4. Jahrhunderts wurde die Diskussion besonders lebhaft geführt, bis die Synode in Konstantinopel 381 eine Entscheidung im oben angegebenen Sinne brachte.

[1]) Bei diesen Erörterungen kamen die von Philo und den Gnostikern erborgten Ausdrücke von (dem Logos als) dem himmlischen Menschen, dem übersinnlichen Adam vielfach in Umlauf. Vgl. bei Philo Stellen wie de plant. Noe I, 336; de mundi op. I, 32. Leg. alleg. I. I, 49. 53 und 61.

[2]) Uber die Lehre des Apollinaris siehe Harnack, Dogmengesch. II, 312 fg.

Christi das Entscheidende sei. Unter engem Anschlufs an die platonisch-pythagoreische Philosophie hat er das zeitlose Logoswesen als das bei der Personbildung Jesu alles beherrschende Nuselement aufgestellt. In seinen Wandertagen hatte Jesus nach Apollinaris einen menschlichen Leib, eine menschliche Seele, aber kein menschliches *πνεῦμα*, sondern hier war der ewige Logos als Nus wirksam. Nach seiner Theologie, die sich wesentlich gegen die Lehre des Origenes richtete, war die Fleischannahme eine notwendig erfolgte Bewegung des pneumatischen himmlischen Menschen, wie er den Logos für gewöhnlich bezeichnet. Der Logos *σαρκωθείς*, welchen uns die Geschichte vorführte, war als Moment schon im Nus gegeben.

Gegen diese Lehre, die dem Logos-Sohn seinen alten hochspiritualistischen Hintergrund wiederzugeben versprach und demnach dem Geiste eines Origenes näher verwandt war, als ihr Urheber sich selbst bewufst war, richtete schon Athanasius im Namen des orthodoxen Glaubens seinen Angriff. Und der Angriff wurde von Späteren mit Nachdruck wiederholt. So z. B. von den drei sogenannten Kappadociern[1]). In der von Diodor († 394) begründeten, durch die Namen Theodor von Mopsueste († 428), Chrysostomus († 407), Nestorius († 440), Theodoret († 457) und Ibas († 457) vertretenen antiochenischen Schule zeigt sich eine Reaktion gegen die alte, durch die alexandrinische Theologie mafsgebend gewordene Methode, in den Aussagen über Christus von dem Begriff des präexistenten Logos auszugehen. Diese Reaktion gegen den logosophischen Christusbegriff zu Gunsten einer geschichtlichen Auffassung des Religionsstifters entfachte durch das Auftreten (428) des konstantinopolitanischen Patriarchen Nestorius einen neuen Lehrstreit (den „nestorianischen Streit"). Der besonders von Cyrill von Alexandrien († 444) vertretene Alexandrinismus hat allerdings gesiegt, die Gegner als ketzerisch gebrandmarkt und aus der orthodoxen Lehrentwickelung ausgeschieden, aber die Bewegung ist, unter dem uns vorliegenden Gesichtspunkt betrachtet, ein Zeichen der Zeit. Die Antiochener hatten

[1]) Basilius † 379, Gregor von Nazianz † 390, Gregor von Nyssa † 394.

allerdings dem Logosbegriff einen Platz in der theologischen Terminologie noch eingeräumt, ihn thatsächlich aber seines spekulativen Inhalts wesentlich entleert. Insofern vollzogen sie nur dasselbe, was Irenäus begonnen, Athanasius und die Kappadocier[1]) weitergeführt hatten. Sie befanden sich in diesem Punkte, trotz der Divergenz in der speciell-christologischen Ausführung, im Grunde genommen in Übereinstimmung mit dem nunmehr kirchlichen Geist. Welche Richtung dieser einschlug, wird am besten beleuchtet durch die entschiedene Abwendung von Origenes, ja durch polemische Haltung ihm gegenüber, die im 4. Jahrhundert hervortrat, um lange Zeiten hindurch die Gemüter leidenschaftlich zu erregen. Diese Bewegung richtete sich ihrer Grundtendenz nach gegen die hellenistische Wissenschaft als solche. Die *ἑλληνικὴ παιδεία* wurde beargwöhnt. Damit wurde auch die von Origenes entwickelte Logosanschauung beanstandet. Deutlich tritt dies in dem Verhalten des fünften Konzils (im Jahre 543) hervor, auf dem Origenes verdammt wurde. Die Prämissen dieser Verdammung sind enthalten in den 15 Anathematismen gegen die Lehre des Origenes[2]).

In diesen werden u. a. folgende logosophische Thesen verworfen:

1) Dafs die Seele präexistent sei.

2) Dafs die vernünftige Schöpfung aus Wesen bestanden habe, die alle identisch seien durch die Gleichheit ihrer Kraft, durch ihre gleiche Einigung mit dem Gott Logos und ihre gleiche Erkenntnis desselben.

6) Dafs Christus zu betrachten sei als ein Geist, der allein aus einem ganzen Komplex von Vernunftwesen unverändert in göttlicher (Liebe und) Anschauung verharrt habe und darum zum König aller Vernunftwesen geworden sei.

7) Dafs Christus durch alle Klassen der Geister gegangen, unter den Engeln ein Engel, unter den Mächten eine Macht gewesen sei und bei den verschiedenen Ordnungen der Vernunftwesen je eine entsprechende Gestalt erhalten habe.

---

[1]) Von Athanasius weichen diese Theologen insofern ab, als bei ihnen der kosmologische Logos mehr zur Geltung kommt.

[2]) Hefele, Konziliengeschichte II, 768 ff.

8) Dafs der Logos nur uneigentlich (*καταχρηστικῶς*) Christus genannt sei wegen des Nus, der sich selbst erniedrigt habe.

Sind schon diese Sätze einer verhältnismäfsig philosophischen Fassung des Logosthemas entsprungen, so ist es dies in besonderem Grade die Lehre des Origenes von der Apokatastasis, welche Lehre gleichfalls hier zu wiederholten Malen verdammt wird[1]). Seltsam ist bisweilen der Gang der Geschichte. Die Aufnahme des Logosbegriffs in die kirchliche Theologie hat vor allem dazu beigetragen, dafs das religionsgeschichtliche Gut der Gemeinde in ein System bestimmter theologischer Sätze umgestaltet wird; geschichtlich hat der Logos die katholische Lehrkirche begründet. Nachdem aber diese Kirche ihr Reich im Zeitlichen etabliert hatte, verleugnete sie die Konsequenz der für sie fundamental gewordenen Logoslehre, die den Menschen im Überzeitlichen eine Universalstätte eröffnen wollte.

Mit der Verdammung des Origenes ist die freiere alexandrinische Verwertung der Logosidee für spekulatives Christentum aus der Kirche ausgewiesen. In einem Punkte wurde gewissermafsen ein Äquivalent für das dahinschwindende Logosideal gefunden: nämlich in der Engelverehrung. In der christlichen Lehre, wo der Begriff „Gott“ nach neuplatonischem Vorbild in der Ferne gehalten wurde, wurden die Engel um so mehr als intercedierende Mächte lebhafte Vorstellungen. Sie bildeten eine mehrgliedrige Mittlerschaft zwischen Gott und der Sinnenwelt resp. den Menschen, und sie sind ideengeschichtlich gewissermafsen eine Modifikation der Logosidee, besonders in derjenigen Fassung derselben, die sie in dem vom Neuplatonismus beherrschten Zeitalter bekommen hatte. Die Engel nahmen den Platz in dem Vorstellungsleben ein, den in alten Zeiten die stoisch-neupythagoreische Spekulation den Dynameis und den Dämonen zuerkannt hatte. Zu gleichem Rang mit den Engeln wurden noch die kirchlichen Heroen, die bedeutsame Gesellschaft der kirchlichen „Heiligen“, gehoben, und die ganze Vorstellung wurde unterstützt durch Reliquienkult und fata-

---

[1]) Siehe die §§ 1, 12, 14, 15; Hefele S. 772 ff.

listische Phantastereien. Hinter dieser ganzen Richtung der orientalischen Theologie steht die neuplatonische Spekulation [1]), deren bedeutsamster litterarischer Ausdruck in der orientalischen Kirche noch besprochen werden mufs.

Im Westen hatte die theologische Entwickelung einen etwas verschiedenen Verlauf. Eine nähere litterarische Fühlung mit der athanasianischen Theologie spürt man erst in der Schriftstellerthätigkeit des Hilarius († 368), und erst verhältnismäfsig spät drang der Neuplatonismus, der das theologische Leben des Orients geprägt hatte, auch in das Abendland ein. Und auch nachdem im 4. und 5. Jahrhundert durch den Rhetor Victorinus und vor allem Augustin der Neuplatonismus für die abendländische Kirche fruchtbar gemacht war, ging die abendländische Theologie ihre eigenen Wege. Vor allem gilt dies in Bezug auf die schriftstellerische Leistung des gröfsten abendländischen Kirchenvaters. Es finden sich theologische Erörterungen im morgenländischen Stile auch bei Augustin, aber gern in Verbindung mit praktischen religionspsychologischen Fragen. Was Augustin über die Verbindung des Verbum mit dem Menschen Jesus äufsert, hat nichts Originelles an sich, und der nicht selten hervortretende Mangel an Übereinstimmung seiner Logosbetrachtungen mit seinen psychologischen Grundanschauungen bekundet, wie mechanisch er die erstere übernommen hat.

Aber sowohl die westliche wie die östliche Kirchenwelt sollte die neuplatonische Theologie und mit ihr Bestandteile aus der alten Logosvorstellung durch das Medium einer neuen Form christlicher Litteratur entgegennehmen. Dies ist die theosophische Mystik, und das bedeutsame erste Denkmal dieser litterarischen Richtung sind die vor dem 6. Jahrhundert entstandenen Schriften des Pseudo-Dionysius Areopagita.

Der neuplatonische Geist dieser Schriftwerke spricht uns aus jedem Blatt entgegen. Wir hören von Weihen, Erleuchtung und Reinigung, von mystischer Erhebung etc. Der Gottes-

---

[1]) Mehr als Plotin wirkte auf das christliche Denken die theosophische Form des Neuplatonismus in den Lehrsystemen des Jamblichus († ca. 330) und Proklus († 485) ein. Auch des Christenbekämpfers Porphyrius († 304) ist hier zu gedenken.

begriff ist nach demselben Typus gefafst. Gott ist über jeder sinnlichen und übersinnlichen Qualität erhaben, die Einheit jeder Einheit, jenseits des Seins selbst[1]). Jedoch hat er als das Gute mystische Beziehung zu dem Seienden. Er ist der Grund jeder Wesenheit; alles Leben ist durch seine Güte zum Sein gelangt[2]). Geistige Wesen sind als Ausstrahlungen aus ihm hervorgegangen[3]). Neben dem Sein ist die Trinitätslehre Stoff seiner Theologie. Der Mystiker spricht nicht wenig vom Logos. Dessen Inkarnation wird als ein Naturmysterium bezeichnet, das auch in seiner mystischen Wirkung gedeutet wird[4]). Der Logos ist unserem Autor aber auch eine geistige philosophische Vorstellung. Manchmal wird der Begriff als eine Kraftoffenbarung dargestellt[5]). Gott wird er genannt, nicht nur weil er Logos und Nus und Sophia spendet, sondern auch weil er als eingestaltige Gröfse alle Ursachen in sich vorausgenommen hat und sich durch alles hindurchzieht[6]). Und nicht nur für das Gewordensein ist der Logos die Ursache, sondern in auffallender Weise nennt der Autor Jesus als denjenigen, der die Erleuchtung giebt, so dafs man die Schönheit der Urbilder und besonders den Hierarchen selbst anschauen kann in all seiner Schönheit und Vollkommenheit[7]). Die platonisch-neupythagoreische, von der alexandrinischen Logosophie verarbeitete Lehre von den Urbildern ist fester Bestandteil des dionysischen Gedankengefüges. Vorbilder (*παραδείγματα*) nennen wir die in Gott vorausbestehenden und wesenschaffenden Logoi des Seienden, erklärt unser Autor[8]). Seine Vorstellung bewegt

---

[1]) De divinis nominibus I, 1 *ὑπὲρ λόγον καὶ νοῦν καὶ οὐσίαν, ἑνὰς ἑνοποιὸς ἁπάσης ἑνάδος.* Vgl. I, 4. II, 4 *πάσης οὐσίας ἐπέκεινα.* I, 1. IV, 3. VII, 3. Theologia mystica V. I, 1. De coelesti hierarchia II, 3. XIII, 4. Der Begriff des Seienden steht unter dem des Guten. De div. nom. IV, 1. V, 1.

[2]) Div. nom. I, 2. 3. II, 11. V, 4. VI. De coel. hier. IV, 1.

[3]) Div. nom. IV, 1 ff.

[4]) Div. nom. II, 9 fg.

[5]) Vgl. Div. nom. II, 7.

[6]) Div. nom. VII, 4.

[7]) De eccles. hierarch. III, 2 fg.

[8]) Div. nom. V, 8.

sich öfter in dem logosophischen Schema eines urbildlichen und eines abgeleiteten Objekts[1]).

In der griechischen Kirche ist diese Mystik wiederholt von Maximus Confessor († 662), der übrigens auch die irenäische Rekapitulationstheorie mystisch verarbeitet. Die Bedeutung dieser zwei Lehrer für die orientalische Theologie ist aufserordentlich grofs geworden. Insonderheit ist hier darauf hinzuweisen, dafs die griechische Kirche noch heute unter dem Einflufs der areopagitischen Theologie steht. Der Gottesbegriff wird noch in die alten philosophischen Formeln gefafst[2]); über die Welt lehrt die confessio orthodoxa, dafs sie zuerst als Gedanke in Gott urbildlich vorhanden war: ein *κόσμος νοερός*, bestehend aus idealen Gröfsen; dann kam als Zweites das sichtbare materielle Weltganze[3]). Über die *διακόσμησις* der geistigen Mächte enthält die griechische Theologie noch metaphysische Bestimmungen[4]).

Die Vorstellung, dafs die Welt, ehe sie geschaffen wurde, schon als Idee der Gottheit oder dem göttlichen Logos gegenwärtig war, finden wir auch in der Welttheorie der mittelalterlichen Scholastiker.

Besondere Beachtung verdienen die Ausführungen, die Abälard († 1142) diesem Thema giebt. Er spricht von einem mundus intellegibilis[5]). Er erinnert an die (deutero-) platonische Lehre von den in Gott vorhandenen Ideen, welche die Urbilder der Dinge waren, und nach denen der göttliche Geist die Schöpfung vollzog (die Lehre von dem conceptus divinae mentis)[6]).

Jedoch liegt den meisten Ausführungen der in Nominalisten und Realisten geteilten Scholastiker des Mittelalters mehr die platonisch-aristotelische Erörterung über das Philo-

---

[1]) So ist ihm die irdische Hierarchie Abbildung und Nachahmung der himmlischen. De eccl. hier. I, 5. De coel. hier. I, 3.

[2]) Gass, Symbolik der griechischen Kirche. Berlin 1872. S. 124 fg.

[3]) Kimmel, Libri symbolic. eccl. Orient. Jena 1843. S. 76 fg. Conf. Orth. P. I q. 18.

[4]) Gass S. 145.

[5]) Carmen, Cousins Ausg. 1849 I, S. 299.

[6]) Introd. ad theol. II. Cousins Ausg. II, 109. Daselbst IV. Cousin II, 543.

sophumenon, die Idee, als das religionsphilosophische Logosdogma der Alexandriner zu Grunde. Es sei daher hier nur darauf hingewiesen, dafs der Einflufs des Dionysius Areop. in besonders beachtenswerter Weise bei Thomas Aquinas hervortritt[1]). Ein direkter Vertreter der areopagitischen Schule und Anhänger seiner mystischen Logosophie ist der im 9. Jahrhundert lebende Johannes Scotus Erigena. Die Lehren des Pseudo-Dionys und Maximus treten hier in eigentümlicher Mischung mit platonischer Vorstellung hervor. Das Leben ist nach Johannes Erigena ein Kreislauf von der Einheit durch die Vielheit zur Einheit. Die Vielheit, die der sinnlichen Erfahrung als Gegenstand gegeben ist, ist im menschgewordenen Logos zur Einheit geworden[2]). Die oberste Ursache, die letzte Quelle ist allerdings Gott, aber der Logos ist der ausnahmslose Vermittler, durch den jedes Einzelwesen sein Dasein hat[3]). In der Ausführung des ontologischen Problems spricht der Autor von der doppelten Welt, ferner von den schöpferischen Ursachen (causae primordiales), die er mit den Ideen oder den Prototypen, den Urbildern, zusammenlegt und im Sohne entstanden sein läfst[4]). Er hat den Logos (wie die Neuplatoniker den Nus) mit diesen Ideen, die er zur Einheit in sich zusammenschliefst, identifiziert[5]). Unser Autor lehrt nun, wie durch den Sündenfall die ursprünglich von Gott gesetzte Welteinheit gestört worden ist. Den Weg zurück findet der Mensch durch Erkenntnis, die in der kontemplativen Anschauung ihre Vollendung findet. Der Helfer dazu ist aber der Logos[6]).

---

[1]) Summa I. Quaestio 15. De ideis. Hier seien folgende Sätze angeführt: 2. ideae sunt in mente divina ut intellectae ab ipsa. 1. Idea in deo nihil est aliud quam dei essentia.

[2]) Buchwald, der Logosbegriff des Joh. Scotus Erigena. Leipzig 1884. S. 54 ff. Über die auch bei diesem Autor wiederkehrende Vorstellung von dem Menschen als Mikrokosmos und Christus als Universalmenschen vgl. S. 32 ff.

[3]) Hom. in prol. Ev. sec. Joan. Flofs in Mignes patr. Sammelwerk I, 122 p. 287.

[4]) De divisione naturae II, 36.

[5]) De div. nat. III, 9. Certe individua et inseparabilis unitas omnium dei verbum est quoniam ipsum omnia est.

[6]) De div. nat. V, 36. Buchwald S. 67 ff.

Eine neue Phase der spekulativen Mystik tritt uns entgegen in den deutschen Mystikern, besonders Eckhart († 1327). Eigentümlich ist hier die Unterscheidung zwischen Wesen und Natur. Die gewordene (d. h. nach Eckhart allerdings zeitlos gewordene) Natur ist vorgestellt als eine Emanation der produktiven Natur (Gott)[1]. In einer Auslegung des Johannesprologs, die dem Eckhart zugeschrieben wird, finden wir eine nach dem Schema der altpatristischen Theologie unternommene Spekulation über das in Gott ruhende schöpferische Wort, das zur Zeit hervortrat[2]. In der anthropologischen Ausführung, die der Autor dem Thema giebt, verbindet sich Naturmystik[3] mit trinitarischen Spekulationen[4]. Ganz in Ausdrücken der altalexandrinischen Logosphilosophie bewegt sich Eckhart, wenn er von dem „Wort" sagt, es sei in der Seele als ein Abglanz ihres vernünftigen Bildes und in allen Geschöpfen als ein Behälter ihres Wesens[5]. Den logosophischen Standpunkt bekundet auch sein ausgesprochener Intellektualismus. Das Wesen einer Sache ist nicht nur die Ursache ihres Seins, sondern auch der Grund ihrer Erkennbarkeit[6].

Die deutsche Mystik und damit die mit ihr verbundene Logosspekulation hat zu seiner Zeit die religiösen Gemüter nicht wenig beschäftigt. So finden wir dieselbe z. B. bei Martin Luther[7]) in dessen Weihnachtspredigt 1515[8].

---

[1]) Vgl. Denifle, Meister Eckeharts lateinische Schriften, im Archiv für Litteratur- und Kirchengeschichte des Mittelalters, Bd. 2 S. 460 ff., und Überweg-Heinze, Grundrifs, 7. Aufl., 277 fg.

[2]) Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts, herausg. von F. Pfeiffer II, XVIII. Vgl. Denifle S. 579.

[3]) Denifle S. 579. Daz bilde daz si (nämlich die Seele) von gote enpfangen hat, daz nimt si uz Gotes eigener nature in dem indrucke der sele. Vgl. Pfeiffer II, S. 478 (Traktat von Eckhart VIII) obe daz ewige Wort geborn si in siner sele oder niht.

[4]) Ebenda S. 582. Die Seele sei ein Ausflufs der ewigen Gottheit, und in sie sei das Bild der Dreieinigkeit eingedrückt.

[5]) Pfeiffer (oben c. Trakt. VIII) II, S. 479.

[6]) Denifle S. 463.

[7]) Über das Verhältnis Luthers zur Mystik siehe Köstlin, Martin Luther, sein Leben und seine Schriften. Elberfeld 1875. I, 99 fg.

[8]) Weimar-Ausg. S. 20 ff.

Er spricht hier von einem doppelten Logosbegriff, einem inneren und einem äufseren[1]). Das Thema veranlafst Luther zu mehreren ontologischen Aufstellungen[2]). Auf Grundlage aristotelischer Dialektik wird der Logossohn in mystischer Weise als das von Gott heraustretende göttliche Wesen bestimmt und diese Idee in der ihr entsprechenden mystischen Wirkung verfolgt[3]).

Das waren Betrachtungen Luthers im Jahre 1515. Der Reformator hat aber diese Logostheologie nicht wiederholt, und dem Schweigen späterer, auf Luther folgender Theologen in Bezug auf diesen Punkt entnimmt man das Urteil, dafs der protestantische Geist die Logostheorie als dasjenige erkannt hat, was sie ist: ein religiöser Traum, der einmal den Nachsinnenden die Lösung des Gottes- und Weltproblems versprach. In diesen Worten ist aber nur die religionsphilosophische Phase der Logostheorie begriffen. Die Frage drängt sich auf: Wie steht es mit der philosophischen Logosvorstellung?[4]) Hat sie eine weitere Geschichte gehabt? Und deutet der Logos als philosophischer Begriff für das moderne Bewufstsein auf irgend einen Erkenntniswert hin?

---

[1]) S. 23 duplex verbum: primum est internum . . . indicativum filii dei, quippe quod in sola perfectissima natura scilicet intellectuali vel rationali invenitur. Es folgen S. 25 Bestimmungen über das äufsere Wort, das gesprochene Wort, das in spiritualisierender Weise auf Christus gedeutet wird.

[2]) Vgl. S. 26.

[3]) Vgl. die stimmungsvollen Worte S. 28: ideo verbum fit caro ut caro fiat verbum; nos efficimur divini et veraces vel divinae consortes naturae, quando assumimus verbum etc.

[4]) Zu unterscheiden wäre zwischen der Vorstellung und dem ausdrücklich namhaft gemachten Begriff. Man könnte Logosgedanken auch da suchen, wo das Wort Logos nicht erwähnt wird.

Register

zum ersten[1] und zweiten Teil.

---

[1]) Genauere Inhaltsangabe über das, was unter den einzelnen Autoren erörtert wird, ist für den ersten Teil unterlassen, weil eine solche ausführlicher schon in dem Inhaltsverzeichnis Aufnahme fand.

Pierer'sche Hofbuchdruckerei Stephan Geibel & Co. in Altenburg.

